البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه في فراديس جنانه وسؤالي كان في غاية
الغموض للعقول نهاية وللطالبين للمطالب العالية غاية فانه مع كونه وجيز
اللفظ حاو لخلاصة افكار المتقدمين وشامل لزبدة آراء المتأخرين مرشد
الى اغراض الطلاب وموصل كامل لملخص قواعد عقائد اولي الالباب
الا ان لباب فحواه لا يدرك وقانون امره لا يتيسر محصولا ولا يملك لصعوبة
الفاظه وشدة العبارة اذ هو في الاشارات ببيانه الى غرائب لطائفه
والتلويحات بعبارته الى غرر معانيه كما قيل يشير الى غرر المعاني بلفظه
ويخز بحبالي للمشتاق بالمحيط برمز والمحصلون لشغفهم بهذا الكتاب و
وحسن ظنهم بي قد طال الحاحهم علي في ان اشرح له شرحا بسيطا جامعا
للفوائد وبسيطا مهذبا عن الزوائد لا مطول فيمل املالا ولا مختصر فيخل
اخلالا بحيث يفصل ما اجمل ويحل ما اشكل ويفسر مشكلاته ويوضح
معضلاته ويشير الى مزال الاقدام ويعرض لما وجب له القبول وعليه
الاقدام فاعتذرت بان هذا الكتاب قد تعرض بتحليل تركيباته بعض
الطلاب واعتنى لتمييز قشره عن اللباب وفي ذلك كاف وللتحصيل
المطالب واف فالاقدام على ان اكتب فائدة زائدة يكون تعذيبا [illegible]
بلا فائدة فقالوا ان هذا الكتاب مهيع لم تركب ودرة لم تثقب وكنز
مخفي وسر مطوي اذ وجوه ابكار مخدراته بعد في القناع وهم والله ما
قدروا على الافتراع فطووا منشور تلك الشروح طيا اذ ما مثلها الا
كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فلما تكرر

السوال

وزاد وكادوا ان يحرفوا عاصم من الوداد ولم ارس الشيخ ملمنهم
براخ لكونوا الناودا فسرحته اثناء المحاورة مع الاصحاب من اخر استعانة
بكتاب في اجا رضه الاوداء واني سخطه منه في قلبه داء وصار في
قليل من الليل في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار فلما تم خلقه العقوم
وتحلى في احسن تقويم رايت ان اتحف به حضرة من غيرة الجنان نزهة
وضياء وغبطة السماء رفعة وسناء وهي حضرة المولى المعظم والمخدوم الاعظم
نظام الممالك منقذ الضعفاء عن ورطة المهالك الجامع بين الفضيلتين
العلمية والعملية والحاوي بين الرياستين الدينية والدنيوية شهاب
الحق والدنيا والدين ملجا الافاضل في العالمين مبارك شاه سعد
المجل البحر الخضم بفضله والغادياب بيوم وسخائه المتخضع
السادات دون سريره لخضوع وجه الارض دون سمائه لازالت
رياض الفضل بتربيته ناضرة وحدائق محاسنه زاهرة واغصانها نامية
في سقي طول الدهر بوسمه اذ هو اعز الله انصاره مع انه لا مكرمة
الا وهو لها فائز ولا مجد الا وهو لها حائز سعيه في هذا
العصر انه معتن بتربية العلم واهله فلا سلب الله اهل العلم ظله
ولا اعدمهم انعامه وفضله حتى قال امين ابقى الله مهجته فان
هذا دعاء يشمل البشر ولما كانت الشروح لا تتذكر الا بالاضافة
له للمتون لم افرد له اسما وها انا اشرع في حل الكتاب متوكلا
على العزيز الوهاب وملهم الصواب فانه المرجع والماب قال

رحمه الله وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلثة كتب اقول
مقصود الكتاب مرتب على مقدمة اعني ما يتوقف عليه المباحث الاتية الكلامية
من المباحث المتعلقة بالنظر وعلى ثلثة كتب الاول في الممكنات الثاني
في الالهيات الثالث في السمعيات لان المبحوث عنه ان كان ما يتوقف عليه
المسائل الكلامية فهو المقدمة والا فان كان بحثا عن الممكنات فهو
الكتاب الاول والا فان كان بحثا عن الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب
الثاني والا فهو الكتاب الثالث وفيه نظر قال واما المقدمة
ففي مباحث تتعلق بالنظر اقول انما كانت المباحث المتعلقة
بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية الاتية لان اليقين في المسائل الكلامية
انما يحصل بالعلم بصحة النظر المثبت لها وفساد النظر المثبت لما ينافيها
ولا يحصل الوقوف عليها الا بعد العلم بالمباحث المتعلقة بالنظر فلا جرم
كانت مقدمة للمقصود قال الفصل الاول في المبادي اقول
المراد بالمبادي هاهنا ما يتوقف عليه مباحث النظر وهو تعريف العلم
واقسامه وماهية النظر واذا عرفت هذا فنقول العلم اما تعقل
الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات ويسمى تصورا او تعقل الشيء مع
الحكم عليه بالنفي او الاثبات ويسمى تصديقا وذلك على ما لم يذهب اليه الحكماء
وناقض ما ذكره في حال التصديق البرهاني اذ يشعر ذلك بان التصديق
هو الحكم فقط بل العبارة الصحيحة ما ذكره في الايضاح وكل واحد من
التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله في العقل

مثاله من التصورات تصور الوجود والعدم ومن التصديقات الحكم بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والكسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى
نظر وفكر مثاله من التصورات تصور الملك والجن ومن التصديقات العلم
بحدوث العالم وقدم الصانع واعلم انه لو مثّل تصور الضروري بتصور
الحرارة والبرودة لكان اولى لانهم اختلفوا في بداهة الوجود والعدم ولما
انقسمت التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي اذ لو كانت
التصورات والتصديقات بديهية لما فقدنا شيئا لما عرفت من تفسير
البديهي لكنا نفتقد كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون
الكل بديهيا ولو كانت باسرها كسبية لما حصلنا شيئا للطالب النظرية
سواء كان ذلك مطلوبا تصوريا او تصديقيا اذ لو حاولنا تحصيل مطلوب
نظري فذلك انما يمكن اكتسابه من معارف اخر سابقة عليه في العلم
ولو كانت تلك المعارف باسرها مكتسبة لزم استناد كل من تلك المعارف
الا غموض ليكتسب منه ومن تكون للموضوعات المستنبع اليها المعارف اما
متناهية او غير متناهية فيلزم الدور على تقدير الاول لانقطاع الافتقار
مع ضرورة العود والتسلسل على تقدير الثاني وهما محالان لكنا نعلم
كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل كسبيا واذا
بطل القسمان ثبت انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والكسبي
والكسبي كل قسم انما يكتسب من بديهيه بالنظر والنظر ترتيب امور
معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات على وجه يؤدي ذلك الترتيب

لا استعلام

لا استعلام ما ليس بمعلوم مثاله في التصورات ترتيب تصور الحيوان
وتصور الناطق المؤدي الى استعلام الانسان وفي التصديقات ترتيب
قولنا العالم حادث متغير وكل متغير حادث المؤدي الى استعلام قولنا
العالم حادث وانما قال على وجه يؤدي ليخرج التصورات المعلومة لا لكون مؤدية
الى استعلام التصورات المكتسبة كيف ما اتفق وكذا التصديقات بل لابد
من ترتيب خاص ليكون مؤديا الى المطلوبات فقوله هذا احتراز عن النظر
الفاسد قيل ان هذا التعريف للنظر يشتمل على العلل الاربع التي هي الفاعل
والمادة والصورة والغاية اذ الترتيب يدل على المرتب وهو الفاعل والامور
المعلومة التي يقع فيها الترتيب هي المادة ونفس الترتيب هي الصورة واستعلام
ما ليس بمعلوم هي الغاية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى استعلام
تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى استعلام
تصديق مجهول سميت حجة ودليلا

الفصل الثاني في القول الشارح

قد عرفت ان الموصل القريب الى التصور يسمى قولا شارحا ومعرفا
وقال بعض المتاخرين معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء سواء كان ببعض
اعتباراته او بكنهه فيجب كون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرَّف ان يكون اجلى
اذ لو كان العلم بالمعرَّف سابقا او كانا معا لم يكن معرفته سببا لمعرفة المعرَّف
فح لا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء لاستحالة كون احدهما اجلى من الآخر
كما يقال الزوج عدد ليس بفرد فانه ما ليس بفرد يساوي الزوج في الجلاء
والخفاء ولا يعرف الشيء بنفسه لاستحالة الشيء اجلى من نفسه ولا فرق بين كونه

او مع غيره مثل قولنا في تعريف الحركة انها نقلة وفي تعريف الانسان انه حيوان
بشر فان النقلة من الحركة والبشر هو الانسان ولا تعرف الشيء بالاخفى لاستحالة
كون الاخفى من الشيء اجلى منه سواء توقف على المعرف معرفة الاخفى بمرتبة
واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري وتعريف النهار بانه زمان كون الشمس
فوق الافق او توقف عليه بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج
بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما
على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين اولم يتوقف معرفة الاخفى على المعرف
بل على غيره مثل قولنا النار ركن شبيه بالنفس فان النفس عند العقل اخفى
من النار ولم يتوقف معرفتها على معرفة النار وينبغي في التعريفات ان تقدم
الجزء الاعم على الاخص لشهرة الاعم وظهوره عند العقل ويجتنب عن استعمال
الالفاظ الغريبة الغير الواضحة الدلالة على المطلوب وعن الالفاظ المجازية
لفوات فهم المقصود من التعريف اذ ربما تحوج الى الاستفسار مرة بعد
اخرى ويجتنب ايضا عن التكرار في اللفظ سواء كان المكرر بعض الحد مثل
ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمع من الوحدات هي الكثرة او كان
المكرر بعض الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان قوله جسماني مكرر
لان بعض الحد وهو الحيوان دال عليه تضمنا نعم يجوز التكرار اذا دعت اليه
ضرورة وذلك في تعريف المضافين فانه يجب ان يعرف كل منهما بايراد السبب
الذي يقتضي كونهما مضافين لتحصلا في العقل معا ويحصل العلم بما يراد
تعريفه منهما مثل ان يقال في تعريف الاب انه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من
نوعه

فالحيوان

فالحيوان هو الاب وشخص آخر من نوعه هو الابن وتولده من نطفته هو السبب لكونهما
مضافين وقولنا من حيث هو كذلك تكرار لما سبق وهو ضروري لتحصيل البيان
لما يراد تعريفه وهو الاب اذ الابوة لا تحصل الا من هذه الحيثية ويجوز التكرار ايضا
اذا دعت اليه الحاجة كقولهم في تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له كالا
الافطس فانه اذا سئل عنه يجاب بانه انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير
الا في الانف فصار الانف مكررا وهذا التكرار انما يسامح للحاجة من حيث ان التعريف
لا يكون مانعا الا بذلك اذ لو قيل في جوابه ذو تقعير لا يكون كافيا لجواز ان يكون
ذلك التقعير غير مختص بالانف فان قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة
اذ المسؤول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة
وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضروري في محل الحاجة ايضا والا اختل
التعريف قلت الفرق بينهما ان التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر لم يبق
التعريف صحيحا والتكرار الحاجي هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف خطأ لما
اذ جاز ان يقال في تعريف الافطس شيء ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير
الا في الانف

الباب الثاني في اقسام المعرف

معرف الشيء لو كان اخص منه لم يشتمل جميع افراده ولو كان اعم منه لم يميز افراده
عن غيرها فلابد وان يساويه في العموم والخصوص اي يلزم من صدق
كل منهما صدق الآخر ومن كذب كل منهما كذب الآخر ليشمل جميع افراد
المعرف ويميز تلك الافراد عن غيرها ولا يخلو من ان يكون المعرف
داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج والاول

وهو ان يكون داخلا اما ان يكون جميع اجزاء المعرَّف اعني المادة والصورة
وهو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق او لم يكن جميع اجزائه بل
بعض اجزائه المساوي له اذ الكلام على تقدير مساواة المعرِّف للمعرَّف في الصدق
والكذب وهو الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم الناطق والثاني وهو
ان يكون المعرِّف خارجا عن المعرَّف وهو الرسم الناقص كتعريف الانسان
بالموجود الضاحك والثالث وهو ان يكون المعرِّف مركبا من الداخل والخارج
ان كان المميز داخلا والمشترك خارجا يسمى حدا ناقصا ايضا كتعريف الانسان
بالماشي الناطق وان كان بالعكس بان يكون المميز خارجا والمشترك داخلا
كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما كتعريف الانسان بالحيوان
الضاحك وفيه نظر اذ يلزم ان يكون تعريف الانسان بالجسم الضاحك رسما تاما
وليس كذلك اذ الرسم هو المركب من الجنس القريب والخاصة واعلم ان في قوله
والاول اما ان يكون جميع اجزائه نظرا اذ القسم الاول هو ما يكون
المعرِّف داخلا في المعرَّف والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزاء ذلك الشيء فان
قلت المراد بجميع الاجزاء المادية كالجنس والفصل القريبين وهي
داخلة في الماهية قلت الحد التام لا يحصل بالاجزاء المادية فقط
والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق حيوان حدا تاما وليس كذلك
لان في التعريفات يجب ان يقدم الجزء الاعم لشهرته وكل ما كان اعم فالعلم
به اتم   واعترض عليه اولا بان مجموع اجزاء الشيء الخ
اعترض على جواز التعريف باعتراضين الاول ان التعريف محال لان تعريف

الشيء

الشيء ان كان بمجموع اجزائه يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء
عينه وان كان ببعض اجزائه فذلك الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا
من اجزائه اذ لو لم يعرف شيئا من اجزائه لم يكن ذلك المعرِّف معرِّفا له واذا
عرَّفه شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرِّف اما ان يكون نفس الجزء المعرَّف
فيلزم تعريف الشيء بنفسه واما ان لا يكون الجزء المعرِّف خارجا عنه فيلزم
التعريف بالامر الخارجي وهو محال لان الخارج عن الشيء انما يعرِّف ذلك الشيء
اذا علم اختصاصه بذلك الشيء اي يعلم ان الخارج ثابت له دون جميع
ما عداه اذ لو لم نعرف الاختصاص لم يميز المعرِّف عما عداه لجواز ان يلزم
اشتراك المختلفات في لازم واحد وعرفان الاختصاص موقوف على معرفة
ذلك الشيء فيلزم الدور وعلى معرفة ما يغاير من الامور الغير المتناهية
وذلك يستلزم الاحاطة بما لا يتناهى وذلك محال والثاني ان المطلوب بالتعريف
ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا
به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال   واجيب عن الاول
بان الجزء متقدم الخ   اجيب عن الاول بانا لا نم ان جميع اجزاء الشيء
نفسه حتى يستحيل تعريف الشيء به اذ الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء
التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفسه ومعرَّفا به واعلم
ان قوله ومعرَّفا به زائد لا مدخل له في الجواب وبان معرِّف الشيء ليس بواجب
ان يعرف شيئا من اجزائه حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه لجواز استغناء
الاجزاء باسرها عن التعريف واحتياج المجموع من حيث هو مجموع اليه وبان تعريف

للموصوف

اي للمعرف بالامر الخارجي يتوقف على كون الوصف للمعرف بحيث يلزم من تصوره
تصور الموصوف بعينه وكون الوصف للمعرف بهذه الحيثية يتوقف على اختصاص
الوصف بالموصوف وشموله لجميع افراد الموصوف وفي بعض الاعراض المنتفع
به في الرسوم هو الخاصة البينة الاستلزام للموصوف الشاملة لجميع افراد
الموصوف لا على العلم بالاختصاص والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي
ويلزم الدور والاحاطة بما لا يتناهى والجواب الاول ضعيف اذ مجموع اجزاء
الشيء نفسه ومجموع الاجزاء ليس متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي
تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع لبدل هو على التغاير بين الشيء ومجموع
اجزائه وكذلك الثاني لان المعرف للشيء يجب ان يعرف بعض اجزائه اذ لو كان
الاجزاء باسرها حتى الجزء الصوري غنية عن التعريف ومعلومة كانت
الماهية معلومة اذ لو لم يعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد
ماهية المحدود وهو ظاهر لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث لان الخارجي من غير
العلم باختصاصه بالشيء لا يستلزم تصوره تصور الشيء اذ لو استلزم فان
كان اللازم الخارجي محصورا كان الملزوم محصورا فيستغنى عن التعريف وان
لم يكن محصورا امتنع التعريف به لامتناع التعريف بالمجهول وفيه نظر
لجواز ان يكون محصورا للمجيب ويكون السائل ذا اطلاع فلا يلزم
ذلك فعلم ان ما ذكره ليس بجواب بل الجواب هو ان يقال لم لا يجوز
التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف شيء من اجزائه قوله لو كان الاجزاء والا جو
باسرها معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نم قوله لم يفد التحديد قلنا

لانم لجواز ان يكون الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد يفيد استحضار
تلك الاجزاء بمجموعه بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم
من عدم افادة العلم بالاجزاء على انفرادها العلم بالماهية عدم افادة التحديد
اياه وكذا الرسم اذا كان مركبا انما يفيد اذا استحضر العرضيات او الذاتيات
مع العرضيات بتلك الحيثية واما الرسم بالمفرد فلا يفيد اذ الرسم من الاقوال
الشارحة والقول الشارح من اقسام النظر والنظر انما هو ترتيب امور
معلومة كما عرفت فلا يكون مفردا واجيب عن الاعتراض الثاني
بان المطلوب مشعور ببعض اعتباراته اي هو معلوم بوجه دون وجه
الثالث ٣ والطلب انما يتوجه نحوه فلا استحالة كما في طلب ماهية الملك والجن
الباب الثالث في بيان ما يعرف الحد البحث فيما يعرف من الماهيات
ويعرف بها واي الماهيات انما يصلح لان يعرف وانما يصلح لان يعرف بها
اذا عرفت هذا فنقول الماهيات اما ان يكون بسيطة وهي التي لا اجزاء لها او يكون
مركبة وهي التي لها جزء وكل واحد منها اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فلنا
اربعة اقسام الاول البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به
غيره لكونه ليس جزءا لغيره كالواجب فانه بسيط ليس جزءا لغيره والثاني
البسيط الذي يتركب عنه غيره وهو البسيط الذي ينتهي اليه المركب عند
التحليل يحد به لكونه جزءا لغيره ولا يحد لكونه غير مركب كالجوهر فانه بسيط
وجزء لغيره وهو الجسم الثالث المركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لكونه
ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزءا لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان الناطق

ولیس جزء لغیره الرابع للمرکب الذی هو مرکب منه غیره محد لکونه مرکبا و لحدیه
لکونه جزء من الغیر کالحیوان فانه مرکب من الجسم النامی و الحساس و المتحرک بالارادة
و جزء لغیره لانه جزء من الانسان فظهر ان الحد لا یکون الا للمرکب سواء کان حدا
تاما او ناقصا و کذا الرسم التام لا یکون الا للمرکب لترکبه من الجنس القریب
و الخاصة و اما الرسم الناقص فیشمل البسیط و المرکب اذ الرسم الناقص
عند البعض هو المرکب من العرض العام و الخاصة و هذا الاخص بالمرکبات

الفصل الثالث الحجج و فیه مباحث الحجج جمع حجة و قد عرفت
معناها و انها مرادفة للدلیل و قال بعضهم الدلیل ما یلزم من العلم به العلم
بوجه للمدلول و المدلول ههنا هو اللغوی لئلا یلزم الدور و المراد باللزوم
ههنا اعم من البین و غیره لیشمل جمیع اقسام الدلیل و المراد من العلم لیس
هو الیقینی بل هو اعم من ذلک و غیره لیندرج فیه ما یفید الظن بالمدلول
و اذا عرفت ذلک فنقول انواع الدلیل ثلثة لانه اما ان یستدل بالکلی
علی الجزئی کما یستدل بثبوت الجسم للحیوان علی ثبوته للانسان الذی هو
جزئی للحیوان بان نقول کل انسان جسم لان کل انسان حیوان و کل حیوان جسم
او یستدل باحد المتساویین علی الاخر کما یستدل بثبوت الحیوان للانسان
علی ثبوته للناطق المساوی للانسان بان نقول کل ناطق حیوان لان کل
ناطق انسان و کل انسان حیوان و یسمی کلاهما قیاسا او یستدل
بعکسه ای یستدل بالجزئی علی الکلی و یسمی استقراء اما ان کان الاستدلال
علی الکلی بجمیع جزئیاته کما نقول کل جسم مرکب متحیز لان کل جسم مرکب اما

حیوان

حیوان و اما نبات و اما جماد و کل حیوان متحیز و کل نبات متحیز و کل جماد
متحیز فکل جسم مرکب متحیز فاستقرینا ثبوت الحکم للحیوان و النبات و الجماد التی
هی جزئیات للجسم المرکب علی ثبوت الحکم للجسم الذی هو کلی و لیس للجسم المرکب
جزئی سواها و استقراء ناقص ان لم یکن الاستدلال علی الکلی بجمیع جزئیاته
بل ببعضها کما یقال کل حیوان یحرک فکه الاسفل عند المضغ لان الحیوان اما
طیور و اما دواب و اما انسان و الکل یحرک فکه الاسفل عند المضغ فیکون کل
حیوان کذلک فاستقرینا ثبوت الحکم لبعض جزئیات الحیوان علی
ثبوته له و هذا الاستقراء ناقص لا یفید العلم لجواز ان یکون حال المستقرء
کالقسم الغیر المستقرء کالتمساح فی مثالنا هذا فانه لا یحرک فکه الاسفل عند
المضغ او یستدل بجزئی علی جزئی آخر لاشتراکهما فی امر کلی هو مؤثر فی اثبات
ذلک الحکم کما یقال السماء حادثة قیاسا علی البیت لاشتراکهما فی الجسمیة
و یسمی تمثیلا فی عرف المنطقیین و قیاسا فی عرف الفقهاء و یسمی الجزئی
الاول ای الملحق به کالبیت فی مثالنا هذا اصلا و الجزئی الثانی ای الملحق
کالسماء فی مثالنا هذا فرعا و الامر المشترک المؤثر فی اثبات الحکم کالجسمیة
فی مثالنا هذا جامعا و تاثیر الجامع فی اثبات حکم الاصل یجب ان یعرف بالدوران
و بانواع اخری بالسبر او بغیرهما من مسالک العلة و قد استقصی البحث الکلام
فیه فی کتابه المسمی منهاج الوصول المنسوب الی علم الاصول من اراده فلیطالع
ذلک الکتاب

الثانی من المباحث فی القیاس و اصنافه

اما وسم افراد المعرف بالاقسام و افراد الحجج بالانواع و افراد القیاس بالاصناف

لان تمايز الاصناف بعضها عن البعض بالعوارض فقط وتمايز الاشكال
كذلك لاشتراكها في الحدود التي هي اركان القياس واختلافها باختلاف اوضاعها
التي هي خارجة عن ماهيتها ويؤيده قول الامام المحقق نصير الملة والدين في شرح
الاشارات في قسم العكس لا الاشكال وقع قسمه بحسب العوارض فقال
في اصناف القياس وتمايز الانواع بعضها عن البعض انما يكون بالذاتيات
وتمايز الحجج كذلك لاختلافها في الحدود التي هي اركان الحجج في موادها التي تختلف
بالذاتيات فقال في انواع الحجج وتمايز الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات
وقد يكون بالعرضيات وتمايز المعرفات كذلك اذ قد يكون بالذاتيات كما في الحد
التام والناقص وقد يكون بالعوارض كما في الرسوم الناقصة وقد يكون بهما
كما في الرسم التام والناقص فقال في اقسام المعرف. القياس مولف اه
القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول
للمولف لانه قول آخر فقوله من قضايا يخرج القضية الواحدة المستلزمة
لعكسها وعكس نقيضها ولذب نقيضها وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس
المولف من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية
وهي التي لا يكون مذكورة في القياس لا بالقوة لا بالفعل او بواسطة
مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة لطرفي لحدود القياس والاول وهو
ما يلزمه قول آخر بواسطة قضية اخرى اجنبية كقولنا آ مساو لب وب
مساو لج فانه ينتج آ مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة قولنا وكل ما هو
مساو لب فهو مساو لج لان ب مساو لج ثم انما ينتج هذا القياس بواسطة

لهذا

لهذا القول وهو غير مذكور في القياس لا بالقوة ولا بالفعل والثاني
وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين
لحدود القياس فهو ما يلزمه بواسطة عكس نقيض احدى المقدمتين كقولنا
جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه
ارتفاع فانه يلزمه قولنا جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو
قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر وقولنا قول لها احتراز
عن مجموع المقدمتين كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين مع انه ليس بقياس
بالنسبة اليها والقياس اما ان يشمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا
كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج فهو حيوان لكنه ليس
بحيوان ينتج فليس بانسان فالنتيجة فيه اما ان يشمل التالي او نقيض
المقدم او لا يشملهما ويسمى اقترانيا
والاول سواء ان يستدل الخ.
الاول اي الاستثنائي سواء ان يستدل بوجود الملزوم على
وجود اللازم كما في المثال الاول او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما
في المثال الثاني او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر كقولنا هذا
العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون زوجا
وقولنا هذا الشيء اما ان يكون حجرا او شجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا لكنه شجر
فلا يكون حجرا او يستدل بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا
هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس
بفرد فيكون زوجا وكقولنا هذا اما ان يكون لا انسانا او حيوانا لكنه انسان

فيكون حيوانا

لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا فيكون القياس الاستثنائي مشتملا
على مقدمة حاكمة بين المقدم والتالي بالملازمة كما في الاستدلال بوجود الملزوم
على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم وتسمى شرطية متصلة لزومية
او حاكمة بين المقدم والتالي بالمعاندة وتسمى شرطية عنادية منفصلة وهي
حقيقية ان تعاند المقدم والتالي مطلقا اي في الصدق والكذب معا كما في
المثال الاول للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وفي المثال
احدهما الاول للاستدلال بعدم المتعاندين على وجود الآخر ومانعة الجمع ان تعاند المقدم
والتالي صدقا فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم
الثالث الآخر ومانعة الخلو ان تعاند المقدم والتالي كذبا فقط كما في المثال الثالث للاستدلال
بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ومشتملا ايضا على مقدمة اخرى تدل على
وضع الملزوم كما صرح في المثال للاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم و
هو قولنا لكنه انسان او تدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند صدقا
فقط كما صرح في المثال للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم
الآخر وهو قولنا لكنه زوج وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه شجر وقولنا لكنه
حجر او تدل على رفع اللازم كما صرح في المثال للاستدلال بعدم اللازم على
عدم الملزوم وهو قولنا لكنه ليس بحيوان او تدل على رفع المعاند مطلقا او
المعاند كذبا كما في المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر
وهو قولنا لكنه ليس بفرد وقولنا لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه انسان
وقولنا لكنه ليس بحيوان ويسمى هذه المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية

الثاني على اربعة اوجه الخ — الثاني وهو القياس

الاقتراني وهو قد يكون مركبا من حمليات ساذجة وقد يكون مركبا من غيرها
فالبحث ههنا في الكلام ما يكون مركبا من حمليات صرفة واذا عرف هذا فنقول
القياس الاقتراني يقع على اربعة اوجه بالضبط لانه لا بد فيه من امر مناسب لطرفي
المطلوب اعني موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة بينهما لما كانت مجهولة لكونها
مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امر مناسب لطرفي النتيجة بسبب يعلم النسبة بينهما
اوسط لم يفد القياس النتيجة ويسمى ذلك الامر المتوسط بين طرفي المطلوب ويسمى المحكوم
عليه في المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر ويسمى المقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي
حيوان فيها الاكبر الكبرى مثالها قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم
فالاوسط في مثالنا هذا هو الحيوان والاصغر هو الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا
كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا وكل حيوان جسم هو الكبرى ثم الاوسط
في القياس اما ان يكون محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا كل انسان حيوان و
ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج لقولنا لا شيء من الانسان بحجر وهو الشكل
الثاني او يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل
حيوان حساس ينتج لقولنا بعض الجسم حساس وهو الشكل الثالث او يكون
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل انسان حيوان
ينتج لقولنا بعض الانسان جسم وهو الشكل الرابع — فالاول ان يستدل
بصدق الاوسط الخ — الشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر

كقولنا بعض ج ب

وبصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا كل ب آ او بسلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شي من ب آ استدلالا على
صدق الاكبر على جميع الاصغر كقولنا كل ج آ الحاصل من قولنا كل ج ب وكل ب آ
او على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج آ الحاصل من قولنا بعض ج ب
وكل ب آ او على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شي من ج آ الحاصل من قولنا
كل ج ب ولا شي من ب آ او على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس آ
الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شي من ب آ فعلم من هذا ان الضروب المنتجة في هذا
الشكل هي الاربعة المذكورة وان شرط انتاج هذا الشكل ايجاب الصغرى وكلية
الكبرى   والثاني الى قوله دائما   الشكل الثاني هو
ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل
ج ب ولا شي من آ ب او يستدل بعكس ذلك اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر
وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شي من ج ب وكل آ ب استدلالا على سلب
الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شي من ج آ الحاصل من هذين الضربين او يستدل
بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض
ج ب ولا شي من آ ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق
الاوسط على كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل آ ب استدلالا على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس آ الحاصل من هذين الضربين وذلك الاستدلال
انما يصح بشرط اتحاد زمان السلب والايجاب اذ لو اختلف لم يحصل الانتاج
كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض عنه ولا شي من القمر بمنخسف

كل ج

بعض ج

وجب

وجب التربيع مع انه لا شي من القمر بمنخسف بالامكان العام او بشرط
ان يكون احد مقدمتي السلب والايجاب دائما اذ لو لم يكن كل منهما دائما
لم يحصل الانتاج ايضا لجواز صدق المفارق على موضوع واحد وسلبه عنه
في وقتين فصدق القياس في الشكل الثاني بمختلفتين مع انه لا ينتج كما مر فعلم
ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الاربعة المذكورة وان اختلاف
المقدمتين بالسلب والايجاب بالشرط المذكور وكلية الكبرى شرط الانتاج في هذا
الشكل   الثالث الى قوله عن بعض الاصغر
الشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين اعني الاصغر والاكبر على كل
الاوسط كقولنا كل ج ب وكل ج آ او يستدل بصدق احد الطرفين
على كل الاوسط وصدق الطرف الآخر على بعضه كقولنا كل ج ب وبعض
ج آ او قولنا وبعض ج ب وكل ج آ استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ب آ الحاصل من هذه الضروب الثلثة او يستدل بصدق الاصغر
على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا لا شي
من ج آ او بسلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا بعض ج ليس آ او يستدل
بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ج
ب ليس آ الحاصل استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب
ليس آ الحاصل من هذه الضروب الثلثة فعلم مما ذكرنا ان الضروب
الممكنة في هذا الشكل هي الستة المذكورة وان شرط انتاجه ايجاب الصغرى
وكلية احدى المقدمتين   والرابع الى   الشكل الرابع وهو

ج ولا شي من ج آ

ان يستدل

الاكبر و

بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وصدق الاوسط على كل
الاكبر كقولنا كل آ ج او صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض آ ج استلزم الا
على صدق على بعض الاصغر كقولنا بعض ب آ الحاصل من الضربين المذكورين
او استلزم بصدق الاصغر على كل الاوسط او على بعض الاوسط وسلب
الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب او بعض ج ب ولا شيء من ا ج استلزم الا
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس آ الحاصل من هذين الضربين
او استلزم سلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا
لا شيء من ج ب وكل آ ج استلزم الا على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا
لا شيء من ب آ الحاصل من هذا الضرب فعلم من ذلك ان الضروب المنتجة في هذا
الشكل من الضروب الخمسة المذكورة وان شرطها حاجة ان لا يستعمل فيه
الخسيسان اعني السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية فان ذلك منتج كما مر في الضرب الرابع
من هذا الشكل فالقوانين القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربع استثنائية
ومن المركبة من الشرطية المتصلة ومن رفع المقدم او منها وعن وضع التالي
او احدى الشرطيتين ومن وضع المقدم او منها ومن رفع التالي وتسعة عشر
اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل الاول اربعة وفي الثاني كذلك وفي الثالث
ستة وفي الرابع خمسة والجميع ما ذكرنا والكلام المستقصى في هذه القرائن
وبيان لمية انتاجها النتائج المذكورة وبيان لمية شرائطها مذكور في
الكتب المنطقية وقد عنا هذه الاتفاق احسن بيان   الثالث

والثانية نقلية والمنقول اعتبر الوجه الاول فيحصل قسمين
العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه الآخر فيحصل
ثلثة اقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب
منهما حش

١١

الثالث في مواد الحجج   للمواد لمواد الحجج القضايا التي يتالف الحجج منها اذا
عرفت هذا اصول الحجة اما ان تكون عقلية ان كانت ماخوذة من العقل
او نقلية ان كانت ماخوذة من النقل والاولى اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها
قطعية وتسمى برهانا ودليلا او تكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى
خطابة وامارة او تكون مشتبهة باحديهما من مقدمات البرهان والخطابة
وتسمى مغالطة هذا تعريف بواقي الكتاب واعلم ان ما ذكره المص فهو
غير مشهور عند ارباب الصناعة فان المشهورات من مقدمات الجدل
وقد جعلها من مقدمات الخطابة والمقبولات والمسلمات في مبادي الراي
من مقدمات الخطابة ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة ليست ما يشبه
مقدمات البرهان اي اليقينيات وما يشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات
اذ المشبهة بالمظنونات غير معتبرة اصلا لانها ان وقعت ظنا فهي من
المظنونات والا فلا اعتبار بها وقد زعم المص انها من مقدمات المغالطة
بل ما يشبه مقدمات البرهان اي وما يشبه مقدمات الجدل اي المشهورات
والقياس المؤلف من الاول يسمى سوفسطائيا ومن الثاني مما يسمى شاغبيا
وكلاهما قاما مغالطة فالسوفسطائي بازاء الحكيم والشاغبي بازاء الجدلي
دون الخطيب كما ظنه المص وايضا اخل بذكر المقدمات الشعرية هنا
وزعم فيما بعد انها من مقدمات المغالطة كما سيجيء وهو غلط لما
ستعرفه واما تحقيق الكلام في الصناعات الخمس ومقدماتها فيستدعي
بسطا لا يليق باشال هذه المختصرات   والمبادي لج

المبادي اليقينية يقينا يا بجزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها وان كان تصور طرفيها
بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء وتسمى اوليات فان العقل يجزم فيها اولا من غير
توسط وسيط بخلاف الكسبية فان الجزم فيها بالاسناد بتوسط الوسط وتسمى
ايضا بديهيات او قضايا يجزم العقل بسبب واسطة بتصورها الذهن عند تصور
الطرفين مثل الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين وسط
حاضر في الذهن دايما عند تصور الاربعة والزوجية وتسمى هذه قضايا قياساتها
معها لا من ان تصور الوسط بتصور الطرفين او قضايا يجزم الحس بها سواء كان
حسا ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا باطنا كقولنا كعلمنا ان لنا خوفا وغضبا
وجوعا وعطشا والمًا وتسمى هذه القضايا بالمشاهدات وحسيات واعلم
ان الحاكم بالاسناد في هذه القضايا بالنسبة هو الحس بل العقل بمعونة من الحس كما بين في
موضعه او قضايا يجزم فيها الحس والعقل معا وذلك الحس هو حس السمع مثل ان يخبر
عن محسوس ممكن وقوعه جمع عظيم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كالعلم بوجود
بغداد ومكة وتسمى هذه القضايا بالمتواترات وانما قيد المخبر عنه بكونه محسوسا لانه
لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات لانه اذا كان بديهيا فالجزم فيه انما يحصل
بمجرد تصور طرفيها لا غير وان كان نظريا فالجزم فيه انما يحصل بالبرهان دون الشهادة
وانما قيد بامكان الوقوع لانه لو اخبر عن مستحيل جميع العالم لا يحصل للعاقل الجزم به وانما
قيد المخبرين بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو جاز اتفاقهم على الكذب لا يحصل
الجزم ضرورة واعلم ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل دون الحس لكن لما كان
العقل انما يجزم القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة قال او كلاهما معا والحس

هو حس

هو حس السمع او الحس هو غير حس السمع مثل ان نشاهد ترتب شيء على شيء مرارا
كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس خفي بان ذلك الترتب ليس على سبيل الاتفاق
وهو قولنا لو كان اتفاقيا لما كان دايما او اكثريا فهناك سبب وان لم يطلع
على حقيقته كمشاهدة ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرارا كثيرة وتسمى هذه
القضايا بالتجربيات فالحاكم في هذه القضايا العقل بواسطة حس هو غير حس السمع
وهو المشاهدة ولهذا قال او غيره وقد يكفي في جزم العقل مشاهدة الترتب مرة
او مرتين لانضمام قراين الى المشاهدة بحيث يزول معها التردد كالحكم بان نور
القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها وتسمى
حدسيات فعلم من هذا انحصار المبادي اليقينية في الستة المذكورة وذلك لان
الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل او الحس او العقل والحس معا فان كان العقل فاما
ان يحكم بمجرد تصور الطرفين وهو الاوليات او بواسطة وسط حاضر في الذهن
وهو القضايا التي قياساتها معها او بواسطة غايب وذلك ينافي المبدئية
وان كان الحاكم الحس فهو المحسوسات وان كان الحاكم الحس والعقل معا فالحس
اما حس السمع وهو المتواترات او غيره وحينئذ اما ان يحتاج العقل في الجزم
الى تكرر المشاهدة فوق مرة او مرتين وهو التجربيات اولا وهو الحدسيات
وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي — واما الظنيات الخ
واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا
فلان يطوف بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف
بالليل فهو كذلك واما المشهورات فمقدمات يعترف بها الجمهور من الناس

اما المصلحة عامة

اوبسبب رقة اوبسبب حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وهو مثال للمصلحة
العامة وكشف العورة مذموم مثال للحمية ومواساة الفقراء محمود مثال
للرقة والفرق بين المشهورات والاوليات ان العقل الحاكم بالمشهورات
مع قطع النظر عن العادات والمصالح وغيرهما خلاف الاوليات
ولما معرفات للمغالطة الخ   واما مقدمات المغالطة فيعنيا ان
الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس اذ الوهم تابع للحس فالا يدرك   قف
المحسوس لا يقبله كما يقبل كل موجود فانه جسم او حال فيه وفي جهة
من العقليات ياقوى ما يتولاه العقل من المشهورات التي اعتاد بها وتكاد
تساكل الاوليات ولولا ان العقل والشرائع عرفتها بغيرها عن الاوليات وانما
نعرف كذبها لان الوهم ساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيضها ثم لما يحكم
الوهم بالخوف من الميت مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف
منه النتيجة لقولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة
نكص الوهم وهو يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا اذا ذكرت اثرت في النفس
في شي كقولهم في ترغيب المعسل انها مرة سيالة او تذكير لتنفير
النفس عن شي كقولهم في تنفير النفس عن العسل انها مرة مقيئة واكثر المخيلات
كاذبة وقد تكون صادقة اذ ليس من شروط المخيل الكذب واكثر ما يستعمل
المخيلات فانما يستعمل في القياسات الشعرية والغرض منها انفعال النفس
بالترغيب والتنفير ويروجه الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات
الطيبة   والثالثة ما يحتج الخ   والثانية وهي الحجة النقلية

ودليل محج

ودليل محج نقله اي نقلت مقولها عمن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء
عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم لانهم ادعوا الرسالة واظهروا
المعجزة على وفق الدعوى وذلك يدل عقلا على صدقهم كما سياتي في بحث النبوات
والنقل عمن عرف صدقه عقلا انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا ما بلغ
الينا فلو حد التواتر لانهم اذا لم يبلغوا لكن تواطؤهم على الكذب ولنا نقل المتواتر
نقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين لنا بل لمن تواتر عنده
وعلى عصمة رواة العربية اي مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها
اذ العربية تطلق على المفردات والمركبات وانما وجب عصمة الرواة لانهم لو لم
يكونوا معصومين لم يكن التعويل على نقلهم وعلى عدم الاشتراك اذ لو كان مشتركا
جاز ان يكون مراد المنقول عنه غير ما فهمناه وعلى عدم المجاز اللغوي اذ
لو كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير موضوعه الاصلي وعلى عدم الاضمار
لانه في جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلى عدم التخصيص
بالاشخاص لانه في يحتمل ان يكون المراد بالخطاب بعض الصحابة او الصحابة فقط
وعلى عدم النسخ اي التخصيص بحسب الازمنة لانه في يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان
الذي ورد فيه النص وعلى عدم النقل لانه في يلزم ما يلزم من المجاز وعلى عدم
المعارض العقلي الذي لو كان لرجح نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهر
الاية يدل على استقراره على العرش حسب ما فسره ابن عباس والمعارض
العقلي الذي هو الدليل الدال على امتناع مماسة الاجسام موجود وراجح اذ العقل
اصل النقل فلو قدم النقل على العقل لزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق النقل

الذي هو الفرع

وبكذب الاصل بصدق الفرع مع لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع مبني على صدق
الاصل ضرورة   الفصل الرابع فيما فرغ من مباني النظر
اشار الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر الصحيح وهو المستجمع
للشرائط يفيد العلم الحاصل منه والسمنية انكروا وجود النظر المفيد للعلم مطلقا
وقالوا لا طريق للعلم سوى الحس والمهندسون انكروا وجوده في الالهيات دون
الهندسيات لعدم تطرق الغلط فيها دون الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان
من علم لزوم شيء كالضاحك لشيء كالانسان وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم
وهو وجود الانسان او عدم اللازم وهو عدم الضاحك علم من الاول وهو العلم
باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود اللازم وهو وجود الضاحك وعلم من الثاني
وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم الانسان وايضا
من علم ان العالم ممكن وعلم ان كل ممكن فله مؤثر علم قطعا ان للعالم سببا فعلم من
هذا ان الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود فعلم بطلان المذهبين لكن الاول اعني
من الالهيات وانما ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم اذ الاول استثنائي
والثاني اقتراني   واحتجت الج   احتج السمنية
بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان للناظر خلافه
كسائر الضروريات والتالي باطل وان كان نظريا لاحتاج الى نظر آخر وعاد الكلام
في لازم النظر الثاني بانه ان كان ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا لاحتاج الى
نظر آخر ولزم التسلسل الثاني ان المطلوب بالنظر ان كان معلوما فلا طلب لخ
لامتناع تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر حينئذ اذ النظر هو الطلب وان لم يكن معلوما

فاذا حصل

فاذا حصل للناظر فكيف يعرف انه مطلوبه لعدم شعوره به البتة
الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار معلومين معا الا انا نجد من انفسنا
وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى معلوم تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى معلوم
اخرى واذا للمعلوم الواحد لا ينتج اتفاقا فاذا لم يحصل المعلومان معا في الذهن
ولم ينتج المعلوم الواحد لم يكن النظر المفيد للعلم موجودا لما عرفت
واجـ الج   اجيب عن الوجه الاول بان
العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين على
الوجه الخاص اياه ايضا ضروري على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان حصل له
العلم بالحاصل عقيب النظر ضرورة لا بمعنى البديهي حتى لا يجوز ان يظهر خلافه والحس
فيه ان المراد حينئذ ان كان لزوم الحاصل عقيب المقدمتين اياهما فمختار انه ضروري
قوله لو كان كذلك لما بان للناظر خلافه قلنا لا نم وانما يلزم ان لو كان الحاصل
ضروريا وان كان الحاصل فمختار انه نظري قوله يلزم التسلسل قلنا لا نم وانما
يلزم ان لو كان لزومه للمقدمتين نظريا وهو ممنوع وخلاصته ان الضروري له معنيان
احدهما حصوله من غير روية على وجه لا يظهر خلافه والثاني حصوله بعد شيء على
وجه يجب لزومه له ونحن نختار كونه ضروريا لا بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني
وهو وجوب لزومه وايضا ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع بل ربما
يجوز ان يظهر الخطأ بعد النظر اذا لم يكن مشتملا على جميع الشرائط المذكورة
ولا نزاع فيه واجيب عن الوجه الثاني بان طرفي المطلوب بالنظر معلومان
الا ان نسبتهما او بعارض من عوارضهما والنسبة مجهولة اي لا نعلم ان النسبة الواقعة

بينهما

واقعة بالايجاب والسلب والمطلوب تعيين النسبة فاذا حصل المط للناظر
تميز عن غيره بواسطة تصور طرفيه المعلومين وحاصل الجواب منع الحصر
وهو ان المط يجوز ان يكون معلوما من وجه دون وجه فطلبه لا يكون تحصيلا
للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يعرف انه المشعور به من
وجه وانما خص الجواب بالتصديقات مع ورود الشك في التصورات ايضا لظهور
الجواب عنها فيما مر واجيب عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين
كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة او يحكم بالمعاندة
بينهما كما في الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي تصور شيئين معا
واحتج المهندسون الخ   احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد
العلم في الالهيات بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور لما عرفت
وذات الله غير معقولة ولا جائز التعقل لما سنذكر في الالهيات فلا يمكن
ذات الله يحكموا عليه بشيء من الصفات وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات
تصديقا يوجب اسنادا امر اليه ذاته وهو المط الثاني ان اقرب الاشياء
الى الانسان هويته التي يشير اليها الانسان بقوله انا اعني نفس الانسان
وانت في مباحث النفس اختلافا كثيرا في ان النفس ما هي اي ما حقيقتها
وفي ان النفس كيف هي اي اهي جسم او جسماني ام مفارق كما ستقف عليه
اذا وصلت اليه واذا كان النظر لا يفيد العلم باظهر الاشياء بالنسبة الى عقولنا
واوهامنا فما ظنك بابعد الاشياء عنها وهو ذات الله تعالى المنزه عن ان يحيط
به الادراك والوهم فلا يفيد النظر مفيدا في الالهيات لشيء وهو المط

بان يعلم
ترك و
يكون و

واجيب عن الاول الخ   اجيب عن الوجه الاول بان التصديق يتوقف
على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصورهما بكنه حقيقتهما وذات الله تعالى معلومة
باعتبار فيجوز انتساب امر اليه فيجوز ان يفيد النظر في الالهيات شيئا واجيب
عن الوجه الثاني بان ما ذكرتم من الخلاف في النفس دليل على عسر تحصيل العلم
من النظر في الالهي ولا شك في ذلك اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل
يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت فيه الاهواء
والسلف منعوا من البحث في الالهي الا الافراد من الاذكياء الراسخين في علم
الدين لا يفسد اعتقادهم بادنى شبهة وليس الكلام في العسر بل الكلام
في الامتناع وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم من النظر
فروع الخ   هذه فروع على ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول
ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول فيض النتيجة من مبدئها باتفاق
الحكماء والاشاعرة لان النتيجة تفيض على الذهن من الواجب جل ذكره
عقب النظر الصحيح من جهة العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول
لا فاعل الا الله لتكثره انه تعالى فعلها باجراء العادة ومن جهة الوجوب عند
الحكماء اي يمتنع ان لا يفيض المبدأ المفارق النتيجة على الذهن عقب العلم
بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة في
الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر كحركة اليد وحركة
المفتاح فان حركة اليد توجب حركة المفتاح فهو قولهم الفعل الصادر عن
الفاعل بلا واسطة كحركة اليد من الانسان ان حصل بالمباشرة والفعل

عن الفاعل بتوسط شيء آخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد انه
حصل من التوليد وللمعتزلة يقولون باستناد النتيجة الى النظر وباستناد
النظر الى الله تعالى والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى العقل الفعال والعقل
الفعال عندهم يستند الى الله تعالى بواسطة العقول التسعة والمعتزلة والحكماء يقولون
باستناد النتيجة الى الله تعالى ولكن انتهاء لا ابتداء ويتبين فساد قولهم ببيان استناد
جميع الممكنات الى الله ابتداء كما سيجيء فتكون النتيجة ايضا مستندة الى الله تعالى ابتداء
تكوينا يمكنه لحدوثها بعد النظر الصحيح وفيه نظر لان ما ذكر يدل على نفي قول
المعتزلة والحكماء ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري الا ان يقول وليس
على الله شيء واجب حتى يكون حصول النتيجة عقيب النظر الصحيح من الله تعالى
غير واجب فيكون عاديا   الثاني الخ   الثاني
من الفروع هو ان الاشبه بالحق قول شيخ الحكماء انه لا بد في النظر الصحيح بعد
استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين للمقدمتين اعني
التفطن بالجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها موديا الى المطلوب بان نعلم كيف
اندرجت المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية لان حصول المبادي وحدها
من غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا في حصول النتيجة لما تفاوت
الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه   والتالي باطل لما عرفت واعلم ان العلم باندراج
الصغرى تحت الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين
هل يمكن حصوله بدونه ففيه نظر ولاجل هذا قال الاشبه ولم يقل
الحق   الثالث الخ   الثالث من الفروع هو ان

المشهور

المشهور ان النظر الفاسد اعني الذي لا يكون مستجمعا للشرائط المعتبرة في الانتاج
بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل اي الجزم بغير مطابق لما في
نفس الامر وقيل بخلاف ذلك والحق عند المصنف ان الفساد في النظر ان كان
مقصورا على المادة بان يكون النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة
استلزم هذا النظر الجهل لان من اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم
غني عن المؤثر ... وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة بان يكون الفساد مقصورا
على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل اذ المستلزم
هو الترتيب على الوجه الخاص والترتيب منتف فلا يلزم ذلك النظر الجهل
الثاني الخ   البحث الثاني من مباحث النظر في ان النظر
الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ويستقل بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم
كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان العقل لا يستقل بادراك الحقائق الالهية
بل لا بد من امام معصوم في كل زمان ليعلم طريق المعاش والمعاد والارشاد
الى وجوه الادلة ورفع الشبهة ويجب ان يكون مؤيدا من عند الله ويكون عقله
الكل حتى يستقل بادراك الاشياء من غير معلم آخر ونسبته الى الخلق كنسبة
ضوء الشمس الى الابصار   ويدل على ان النظر كاف ما ذكرنا من الاستدلال
في كون النظر المفيد للعلم موجودا وهو ان الانسان العاقل متى حصل في ذهنه
ان العالم ممكن على معنى ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السوية
وحصل ان كل ما هذا شانه يحتاج في وجوده الى فاعل اضطر الى العلم
بان العالم له فاعل ثم اذا علم ايضا كون ذلك الفاعل واجب الوجود كان

سيتلى عليك

علم بالضرورة ان العالم له صانع واجب الوجود سواء كان معلم اولا وفيه نظر
لجواز ان لا يحصل بمجرد المقدمات مع شرائطها العلم بل لا استلزام الا بتعليم
معلم وفيه بحث وجوابه احتج الاسماعيلية على ما ذهبوا اليه بان الخلاف
والاراء مستمر بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في
البديهيات وايضا فان الانسان لا يستقل بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنحو
والنجوم والخياطة وامثالها فكيف يكون مستقلا باصعب العلوم وهو العلم الالهي
واجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء ما اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم بكل
فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الاختلاف المستمر واحتج على الاحتجاج
الثاني بان ما ذكرتم من القياس التمثيلي انما يدل على الظن والظن سهل ولا نسلم انه
لو كان معلم موصوف بما ذكرتم يعلم المبادي والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان
اوفق واسهل ولا نزاع في هذا وانما النزاع واقع في امتناع معرفة الله تع بدون
المعلم وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ضرورة المطلب الخ
البحث الثالث وجوب النظر النظر واجب في معرفة الله تع بالاجماع واما عند الا
الاشاعرة فلقوله تع قل انظروا ماذا في السموات والارض وغيره من الآيات
الآمرة بالنظر فانه امر بالنظر والامر للوجوب كما بين في موضعه وفيه نظر
واما عند المعتزلة فلان معرفة الله تع واجبة عقلا ومعرفته تع لا تتم الا بالنظر
لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والا لزم الدور فتعين
النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب والا
يلزم التكليف بالمحال وهو محال فالنظر واجب وانما قيدنا بقولنا المطلق احترازا

عن الواجب المقيد كالزكوة للنصاب فانه لا يوجب النصاب الحولي فان ما يتوقف
عليه هذا الواجب لا يكون واجبا اتفاقا وبقولنا مقدورا للمكلف لئلا يلزم التكليف
بما لا يطاق وهو باطل. واعترض على دليل المعتزلة بان مبنى هذا الدليل
على حكم العقل بان معرفة الله تع واجبة عقلا وسياتي الكلام في حكم العقل بانه
بط بل الحاكم هو الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر وعلى استحالة
التكليف بالمحال وكلاهما مم اما الاول فلجواز ان يحصل بقول الامام المعصوم
كما هو مذهب الاسماعيلية او بالالهام كما ذهب اليه علماء الهند او بتصفية
الباطن كما ذهب اليه الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا
واذا كان هذا الدليل مبنيا على مقدمات ممنوعة كان باطلا ضرورة وا
واعترض على الدليل ايضا بان قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا نفى الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه وهو العقاب على الترك
وتوجيه هذا الاعتراض ان يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب
قبل البعثة ولو وجب قبل البعثة لوجب ان نعاقب على تركه ح
لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تع وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلا وقوله تع وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا لا يدل على ان الوجوب ليس الا من الشرع فلو وجب
النظر من الشرع دون العقل لزم افحام الانبياء لان النبي اذا اظهر
المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فان للمكلف ان لا ينظر في المعجزة
ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع ما لم ينظر في المعجزة فلا ينظر حتى لا يجب عليه

والا يعلم وجوب النظر بالشرع ح

من الواجبات وذلك الحام الانبياء وهو نقض عليا لو وجب النظر عقلا كما هو
مذهبكم لافحم الانبياء ايضا لان وجوب النظر عندكم نظري اذ هو موقوف على
مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة وهي المقدمات التي سبقت الاشارة اليها وان
كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر على وما لم اعرف
وجوب النظر فلا انظر حتى يلزم على شي وذلك ايضا يقتضي الحام الانبياء
والله اعلم واحكم قال الكتاب الاول في الممكنات
وفيه ابواب الباب الاول في الامور الكلية وفيه فصول اقول
لما فرغ عن تقرير المقدمة اعني معرفة مواني النظر اراد ان يشرع في المقصود
وهو علم الكلام وقد بينا ماهيته وموضوعه في كتاب الايضاح وانما قدم
البحث عن الممكنات على البحث عن الالهيات لان ادراكها ايسر واسهل
من ادراك الالهيات ولهذا ايضا قدم البحث عن الامور الكلية على البحث
عن ساير الممكنات والمراد بالامور الكلية الامور العامة وهي الامور المشتركة
اما بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية على راي المتكلمين واما
بين جميع المعدومات كالعدم والامور الجارية مجرى الامور العامة
وهي المشتركة اما بين اكثر الموجودات كالماهية على راي الحكماء واما بين اكثر المعدومات
كالامتناع والامور الجارية مجرى انواع الامور العامة وهي التي ينقسم الامور
العامة اليها كالوجوب والامكان والعدم والحدوث والعلة والمعلول
الفصل الاول في تقسيم المعلوم ان الوجود ينقسم اليها
المعلوم اي المتصور ان كان له تحقق في الخارج هو الموجود وان لم يكن له تحقق في الخارج

فهو المعدوم فالمعلوم منحصر في القسمين وهذا ان ومن الاشاعرة من ثلث القسمة
كالقاضي وامام الحرمين بان قسم القسم الاول اي المتحقق في الخارج الى قسمين و
قال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره
فهو الموجود بالذات كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تحققه تابعا لتحقق
غيره فهو الحال كالاجناس اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد
والبياض والفصول اي الصفات المميزة كقابضية البصر المميزة للسواد عن البياض
وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فالقيد الاول
يخرج الذوات وقوله غير موجودة احتراز عن الصفات الثبوتية وقوله ولا معدومة
احتراز عن الصفات السلبية وقوله قائمة بموجود احتراز عن صفات المعدوم وهي موصوفة
بالموجودية على مذهبهم اذ هي عندهم من الاحوال مع انها صفة المعدوم لانها عندهم
حالة حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح للحال مذكور في الايضاح
وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي ذاته متقرر في الخارج فهو الثابت
والثابت وان لم يتحقق في نفسه كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في
الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا
فالثابت عندهم اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد الثابت على المنفي وزاد
مثبتو الحال من المعتزلة قسما آخر فقال الكائن اي الثابت الكون في الخارج ان
استقل بالكائنية اي لا يكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الذات الموجودة
وان لم يستقل بالكائنية اي يكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الحال كما
كالصفات وقال الحكماء الخ قال الحكماء في قسمة المعلومات

كل ما يصح ان يعلم بوجه ما يكون له تحقق بوجه ما هو الموجود وان لم يكن له تحقق
بوجه ما هو المعدوم وانما جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم بوجه لا المعلوم
لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم وان صح ان يعلم فلو جعل المعلوم يلزم خروج القسمة
ثم قسموا الموجود الى الذهني والخارجي بان قالوا الموجود ان تحقق في الذهن هو الذهني
وان تحقق خارج الذهن هو الخارجي ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم
لذاته وهو الواجب والى ما يقبل العدم لذاته وهو الممكن ثم قسموا الممكن الى ما يكون
في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر
وانما قلنا في تفسير الموضوع يقوم ما حل فيه ليخرج الهيولى عنه فان الهيولى محل
للصورة وليست مقومة لها   فالمتكلمون قسموا الخ
المتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا بالعدم
وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يكون مسبوقا بالعدم وهو المحدث وقسموا
المحدث الى متحيز اي ما له حيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله
لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى
ما ليس بالمتحيز والحال فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون منعوا
وجود ما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا لشاركه الباري تعالى في هذا
النعت وخالفه في غيره وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم في الباري التركيب
منهما وهو محال ومنع بان ما ذكرتم من العوارض السلبية والاشتراك في العوارض
لا سيما في العوارض السلبية لا يوجب التركيب لان العوارض مطلقا خارجة عن البسائط
كلها مشتركة في الوجود والحدوث وغيرهما من العوارض مع عدم التركيب وانها في السلبية

فللم

فلان كل تسطيح ورقا مشتركان في سلب ما عدا سببا عنها   الفصل
الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث   تصور الوجود بديهي الخ
الاول هو ان الوجود المطلق جزء من الوجود المتصور بداهة وهو الوجود الخاص
اعني وجودي وتصور جزء المتصور بداهة فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان
اراد تعلق وجودي بديهي ان علمي بكنه ماهيته وجودي بديهي فممنوع وان اراد به
ان العلم بحصول الوجود له بديهي فمسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول الشيء
بديهيا كون ذلك الشيء كذلك   الثاني التصديق الخ   فظ
هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وتقريره ان نقول
التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان على معنى ان الشيء
لا يكون موصوفا بالوجود والعدم معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم
مسبوق بتصور الوجود وتصور العدم وتصور مغايرة الوجود والعدم اذ لا
الا تنفس التي يتوقف تصورها على تصور الوجود لكن هذه التصورات الاربع
جزء من هذا التصديق والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات
هذه الامور بديهية فتصور الوجود بديهي وهو المطلوب واعترض عليه بان
هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل على بداهته لكنهم بينوا
بداهته وان لم يكن بديهيا لم يفد المطلوب لان السابق على التصديق الغير البديهي
لا يجب ان يكون بديهيا فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا فلما نختار ان هذا
التصديق مطلقا وبداهته موقوفة على بداهة العلم باجزائه فيلزم المطلوب لا على

حصول العلم

بداهته حتى لا يحتاج الى دليل على بيان بداهته اذ يجوز ان يكون الشيء بديهيا وبداهته
غير بديهية بل محتاجة الى دليل ولقائل ان يقول على اصل الدليل ان هذا
التصديق جزئي لهذا التصديق لكن التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبارها
لا على تصور حقيقته واذا كان كذلك كان هذا التصديق مسبوقا بتصور الوجود
باعتبارها لا على تصور حقيقته واذا كان كذلك كان هذا التصديق مسبوقا بتصور
الوجود باعتبارها ولا يلزم من تصور الوجود باعتبارها بداهته اذ كل كسبي
يجوز ان يكون متصورا بوجه ما الثالث الوجود بسيط لا
هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وبيان ان الوجود بسيط
لانه يمتنع تركيبه من الموصوف بيان ان من الوجود والا لزم تركب الشيء من اجزاء نفسه
وهو محال ويمتنع تركيبه من الموصوف ببعض الوجود اي المعدوم والا لزم تركب
بعض الشيء من جزء منه وهو محال واذا امتنع تركيبه من الوجود والمعدوم امتنع تركيبه
مطلقا لان كل شيء اما موصوف بالوجود او بعدمه واذا امتنع تركيبه يكون بسيطا
واذا كان بسيطا لا يحد اذ المحدود هو المركب دون البسيط كما عرفت ولا يرسم
الوجود ايضا لان الرسم معرف والمعرف للشيء يجب ان يكون اعرف منه كما عرفت
لكن لا شيء اعرف من الوجود بالاستقراء واذا كان بالاستقراء لا شيء اعرف من الوجود فلا يرسم
ولان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة لما عرفت واذا امتنع تحديد الوجود ورسمه
يكون تصور نفسه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر اذ لا يلزم من امتناع تعريف الشيء
بداهته الثاني في كونه لا مفهوم الوجود وصف

مشترك

مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور وخالفهم الاشعري وقال لفظ الوجود
مشترك بين الموجودات دون مفهومه لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه
واجبا وممكنا وجوهرا وعرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود مشتركا لكان
وجود كل شيء اما عين ماهيته او زائدا عليها كما لها لوجود غيرها وعلى كل
تقدير يلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا وعرضا عدم الجزم بوجوده
اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلوجوب عدم الجزم في كل
خاص عند التردد في خصوصيته وايضا نقسم الوجود الى الواجب والجوهر والعرض
بقولنا الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض ومورد القسمة
مشترك بين اقسامه والدليل الاول ضعيف لانا لا نسلم الجزم بوجود الشيء عند
التردد في ماهيته بل ربما نجزم باطلاق لفظ الوجود عليه وكذا الثاني لجواز
ان يكون مورد القسمة مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظي كما يقال العين
اما باصرة او فوارة ولقائل ان يقول مورد القسمة لو كان مشتركا لفظيا
لكانت القسمة استقراء لا عقلية وههنا عقلية واستدل بعضهم على ان
مفهوم الوجود وصف مشترك بين الموجودات بان مفهوم السلب واحد وهو
عدم التحقق فلو لم يتحد مفهوم مقابله وهو الوجود بل تعدد بان يكون
مقابل العدم وجودات مختلفة يبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون موجودا
او معدوما لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بغيره لكن الحصر
غير باطل فلزم اتحاد مفهوم الوجود فلزم اشتراكه ضرورة ومنع هذا الاستدلال
بان كل ايجاب له سلب يقابله [illegible] مفهوم السلب امرا واحدا بل هو متعدد
[illegible] تعدد الايجاب

واذا كان كذلك لا يبطل الحصر العقلي اذ معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او
معدوما سواء ان الشيء اما موجود بالوجود الخاص او مسلوب عنه ذلك الوجود
والعقل حاكم بصحة هذا الحصر الثالث الخ الوجود
زايد على الماهيات سواء كانت واجبة او ممكنة خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
مطلقا فانه ذهب الى ان كل وجود سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء
وخلافا للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته وفي
الممكنات زايد عليها لنا انا نقول الوجود زايد على جميع الماهيات اما في الممكنات
فلان الوجود ليس نفس ماهياتها لانا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث
مثلا ونشك في وجوده الذهني والخارجي حتى نقوم عليهما البرهان والمعلوم غير المشكوك
فالوجود ليس نفس الماهية فان قلت ان اردتم بالشك في وجودها انا لا نتصور وجودها
الذهني والخارجي فممنوع وان اردتم انا لا نعلم حصول احد الوجودين له فمسلم لكن لا يلزم
من هذا الامتياز للماهية للتصديق بحصول الوجود لها قلت لا شك في تصور
الماهية مع الغفلة عن تصور وجودها الذهني والخارجي اذ حصول الشيء في العقل
غير تصور حصوله وفيه نظر فانا لو سلمنا ذلك لكن لا نم ان كل ماهية ممكنة هي الماهية
الحقيقية حتى يلزم مطلوبكم وهو العقد الكلي الثاني من الوجوه الدالة على ان الوجود
ليس نفس الماهيات الممكنة سواء الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها
ليست كذلك اي لا تقبل الوجود والا يلزم ان يكون الشيء قابلا لنفسه ولا العدم والا كان
الشيء قابلا لنقيضه وهو محال فوجوداتها ليست نفس ماهياتها وفيه نظر لانا لا نم
ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان

الوجود

الوجود غير مشترك بالاشتراك المعنوي وايضا لا نم استحالة قبول الشيء نقيضه
فان قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت
لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو ممنوع الثالث من الوجوه
الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات الممكنة
متخالفة بالحقيقة وغير مشتركة ومفهوم الوجود مشترك والمشترك غير ما ليس
بمشترك فالوجود غير الماهية وفيه نظر لانه مبني على ان مفهوم الوجود
مشترك معنى وقد عرفت ما فيه واذا ثبت هذه الوجوه فلا يكون الوجود نفس
الماهيات الممكنة ولا اجزاءها والا لكان اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان
جنسا لها فكان لها فصول يشارك تلك الماهيات في مفهوم الوجود لامتناع
ان تكون فصول الماهيات الموجودة امورا معدومة واذا كان فصولها امورا
موجودة فيكون لهذه الفصول فصول اخر موجودة لتميزها عن الماهيات
ويتسلسل وفيه نظر لان بعض قولنا الوجود ليس جزء الجميع الماهيات
من قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات وح لا يلزم شيء مما ذكرتم سلمناه لكن
لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتيازها عن
الماهيات الى فصول ولقائل ان يقول هذا الجواب غير نافع في الغرض المذكور
واحتج الاشعري على ان وجود كل شيء عين ماهيته بانه لو زاد الوجود على
الماهية لكانت الماهية في نفسها معدومة ولو كانت في نفسها معدومة لقام
الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة ح قلنا الوجود ليس قائما
بالماهية المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي والماهية من حيث هي ليست
معدومة

والثاني الواجب الخ   و اما ان الوجود في الواجب زائد على ماهيته
فللوجه الاول انه وجوده لو تجرد عن الماهية لتجرده لعلة غير ذاته اذ لو لم يتجرد
لعلة غير ذاته لتجرد لاجل ذاته فكان الوجود مقتضيا في الواجب التجرد وعدم
لا مقتضيه فلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة كما مر وانه محال
واذا كان تجرد وجود الواجب لعلة غير ذاته يكون ممكنا وهو مح وقد قيل عليه لم لا
يجوز ان يتجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعروضه اذ التجرد لكونه عدم
العروض امر عدمي والامور العدمية يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية
قلنا في جوابه ان التجرد يحتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب يحتاج الى ذاته ثم في الواجب يجوز ان
يحتاج الى عدم الموجب الخارجية فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد محتاج الى علة
ولكن لم لا يجوز ان يكون علته هو وجود الواجب قوله يلزم التنافي بين لوازم الوجود
الذي هو طبيعة واحدة وذلك مح قلنا لا نم ان الوجود طبيعة واحدة بل هو
مقول على وجود الواجب والممكن بالتشكيك واذا كان مقولا بالتشكيك يكون وجود
الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا لا نم ان الوجود ثمة مقول بالتشكيك
وان سلم فكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة بين وجود الواجب
ووجود الممكن اذ لو منع المساواة فيكون بين الوجودين تخالف في تمام الحقيقة وح فلا يخ
من ان يكون بين الوجودين امر مشترك اولا يكون فان كان لزم التركيب فيثابه الاختلاف
وما به الاشتراك وان لم يكن لزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فيما ذكرنا انا
بينا ان الوجود بسيط ومشترك بين وجود الواجب ووجود الممكن معنى واذا كان الوجودان
معنا ونوع في تمام الحقيقة امتنع تنافي لوازمهما ولقائل ان يقول سلمنا ان التشكيك لا يمنع

للمساواة

المساواة في تمام الحقيقة لكن لا بعضها ايضا وكلام في انه لو اقتضاها
وجه ظاهر يعرف بالتامل وايضا لو سلم ان الوجود مقول بالتشكيك على
الوجودين لكن الامر الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها
اذ لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس ماهياتها او جزء من ماهياتها واياما
كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية او في جزئها وانه بط لان الماهية لا تقبل
الشدة والضعف كما بين في موضعه واذا كان من عوارضها فيكون الوجود من
عوارض وجود الواجب ووجود الممكن وح فالمعروضات ان تماثلت او
تجانست لزم المحالات للاكوان وهو اما تنافي اللوازم على تقدير تماثل
الوجودين او كون وجود الواجب مركبا على تقدير تجانس الوجودين اذ التماثل
عبارة عن الاتحاد في النوع والتجانس عبارة عن الاتحاد في الجنس كما تجيء
وان تباينت المعروضات كان كل واحد من الوجودين مخالفا للوجود الآخر الا
ومشاركه في مفهوم هذا العارض اي مطلق الوجود و هو غير [مثبت] للمدعى
لانا لا نمنع يكون وجود الواجب زائدا على ماهيته الا ان في الواجب شيئا عرض
له الوجود وقد ثبت هذا فثبت المدعى وفيه نظر لانه ما لزم من هذا الدليل
الا ان للواجب وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود فان ارادوا بكون وجوده
زائدا على ماهيته هذا المعنى فلا مخالفة بين الحكماء والمتكلمين في هذه المسئلة
وان ارادوا به ان له ماهية مفهومها غير مفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود
فهذا ما لزم من هذا الدليل ما عرفت هذا فانه دقيق غريب   الثاني
مبدا الممكنات الخ   هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدال على وجود

الواجب

زائد على ماهيته وتقريره ان يقال مبدأ الممكنات اعني الواجب تع لو كان
هو الوجود وحده من غير انضمام قيد الى الماهية فالمبدأ اما نفس الوجود او هو مع قيد
التجرد الذي هو قيد سلبي فلو كان نفس الوجود لشاركه نوع في المبدأية كل وجود
لان كل وجود مساو لوجود الواجب في تمام الماهية لما عرفت ان مفهوم الوجود وصف
مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات وهو نوع ولو كان الوجود مع التجرد يلزم
ان يكون السلب جزءا من مبدأ الممكنات فيكون مبدأ الممكنات معدوما لان المركب من الموجود
والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم ان وجود الواجب مساو
لسائر الوجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب مباين لوجود الممكنات في الماهية
اعني وجوده الخاص واما قوله لان الوجود مفهوم مشترك فممنوع وان سلم فلا يلزم منه
الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم لوجود الواجب ووجود الممكنات امر واحد فلا
يلزم من الاشتراك في اللوازم المساواة بين ماهيات الملزومات التي هي وجود الوا جب
ووجود الممكنات
قيل التجرد الخ قيل على هذا الوجه
بانه لم لا يجوز ان يكون المبدأ نفس الوجود قوله لو كان كذلك لشاركه نوع في المبدأية
كل وجود قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون شرط تاثير الوجود في الغير تجرده عن
الماهية وسائر الوجودات لما كانت مقترنة لم تكن مؤثرة لفقدان شرط يتجرد
التاثير التاثير وهو التجرد فلنا ح يكون كل وجود سببا للتاثير في الغير الا ان
الاثر تخلف عنه لعدم ان شرط يمكن حصوله معه وهو التجرد مفهوم الوجود
لا ينافي التجرد وهذا الجواب ضعيف لانا لا نم ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود
لانا بينا ان وجود الواجب مباين لوجودات الممكنات
الثالث الخ

هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زائد على ماهيته
وتقريره ان يقال وجوده تع معلوم بديهة او استدلالا وذاته غير معلومة فوجوده
غير ذاته وفيه نظر لانا لا نم ان وجوده الخاص الذي هو عبارة عن حقيقته معلوم
بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات ولا يلزم من العلم
باللازم العلم بالملزوم واحتج الحكماء الخ احتج الحكماء على انه
وجوده تع عين ماهيته بان وجوده لو زاد على ماهيته لكان عارضا لماهيته فاحتاج
الى معروضه الذي هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا لان كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا
لاحتاج الى سبب وذلك السبب ان كان سببا مغايرا وهو ذاته يلزم ان تكون ذاته
متقدمة على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجبة على المعلول بالوجود فتكون
لذاته وجود قبل وجوده وننقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل وان كان سببا
مباينا اعني غير ذاته يلزم ان يكون ذاته محتاجا في وجوده الى الغير فيكون ذاته ممكنة
وهو باطل واجيب عن احتجاج الحكماء بان سبب وجوده هو العلة المقارنة اعني ذاته
تع ولا يجب تقدم ذاته على وجوده بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها
مع انها غير متقدمة على وجودها بالوجود واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدم
اجزاء الماهية على الماهية ليس بالوجود فان وجود الجزء والكل واحد على مذهب
الموجدة الحكماء وفيه نظر لان الفرق واضح بين العلة والعلة القابلة فان الاولى مفيدة للوجود شاء
والمفيد للغير لا بد وان يكون له ذلك الشيء والثانية مستفيدة للوجود والمستفيد للشيء
للوجود لا بد وان لا يكون له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل فان قلت لا نم
ان المفيد لوجود الشيء لا بد وان يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك ان لو

لغيره ولما لو افاد لنفسه فلا والالزم كون الشيء موجودًا مرتين قلت المحتاج الى العلة
للوجود على تقدير العروض هو وجود ثم لا المعروض الى وجه العلة الموجدة للوجود
هي الماهية فيكون الماهية في معنى الموجد للغير فيحتاج الى ان يكون له وجود قبل وجوده
فيلزم الشيء المذكور وفيه نظر لان وجوده وان كان غير ماهيته لكنه ليس زائدا وهذا
لغيرها هيته فلا يلزم ذلك ولانم ان اجزاء الماهية ليست متقدمة عليها بالوجود كيف
وقد صرحوا بان من علامات اجزاء الماهية تقدمها على الماهية بالوجود في الذهني
والخارجي   فرع اتصاف الشيء بالوجود الخ   هذا الفرع
يمكن ان يكون جوابا لسؤال مقدر تقرير السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود
الواجب زائدا على ذاته وسببه صفة قائمة بذات واجب الوجود فلا يلزم تعدد
ذات واجب الوجود على وجوده بالوجود ولا احتياج ذاته وجوده الى سبب
منفصل وتقرير الجواب هو ان يقال اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل
صفة قائمة بذلك الشيء فان قيام الصفة بذلك الشيء فرع على كونه موجودا فلو كان سبب وجود دا
فيكون وجود ذلك الشيء سابقا على تلك الصفة فلو تعلل كون ذلك الشيء موجودا بتلك
الصفة يلزم تقدم تلك الصفة على وجود ذلك الشيء ولزم الدور فهذا التفريع على كون وجود
الواجب زائدا على ماهيته اما اذا كان نفس وجوده فلا احتياج الى هذا والحق
ان هذا انما يتم لاحتجاج الحكماء او من يذهب لهذا البحث فمن تسميته بالفرع تعسف
الرابع في ان المعدوم الخ   لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث حـ
العدم فيقول المعدوم ليس بثابت في الخارج حال العدم وهذا خلاف قولهم المعدوم
ليس بشيء لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي

ليس ثابت

ليس بثابت ينتج فالمعدوم ليس بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم
من المنفي فالمعدوم لم يكن نفيا صرفا ولا عدما محضا والا لما بقي فرق بين العام
والخاص اعني بين المعدوم والمنفي وهو باطل واذا لم يكن نفيا صرفا فكان ثابتا
فالمعدوم مقول على المنفي اذ المعدوم هو ان المعدوم اعم من المنفي فيصدق المنفي
المنفي معدوم والمعدوم ثابت ينتج فالمنفي ثابت هف واذا بطل كون المعدوم اعم
من المنفي تحقق احد القسمين الاولين ويلزم المطلوب كما عرفت وفيه نظر
لانه ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن فالحصر ممنوع اذ يمنعه ويمنع المنفي مباينة
وان عني بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم من المنفي ويكون نفيا
صرفا مطلقا ولو كان نفيا صرفا فلم يبق فرق بين العام والخاص قلنا لانم بل يمتاز الخاص
عنه بانه ممتنع وجوده في الخارج دون العام لجواز حصوله في ضمن المعدوم الممكن سلمنا
دف ان المعدوم ح ثبوتا بوجه ما ان يكون له ثبوت اذا وجد في ضمن المعدوم الممكن فالمعا
في قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح كبرى في الشكل الاول
من المشرق الى المغرب ح
اصحب المعتزلة الخ   اصحب المعتزلة على ان المعدوم حال العدم ثابت بحجج
الاول ان المعدوم لكونه معلوما بعضه كطلوع الشمس غدا آتيا دون بعض
ككثير من المعدومات التي لا تخطر ببالنا ولكونه مقدورا بعضه كالحركة التي نقدر
عليها دون بعض كالطيران الى السماء ولكونه مرادا بعضه كارادة المحبوب دون
بعض كالكلام كارادة الرقيب متميز اذ لو لم يكن متميزا استحال الحكم على بعضه بهذه الا
الامور وعلى البعض مقابلها وكل متميز ثابت لان كل متميز فهو متميز والتميز وثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوته في الخارج فكل معدوم ثابت وهو المطلوب الثاني لم الامتناع

نفي محض

لانه صفة للممتنع الذي هو ممتنع وصفة المنفي نفي محض والا لزم قيام الوجود بالمنفي وهو باطل

واذا كان الامتناع نفيا محضا فالامكان امر ثابت لكونه نقيضا للامتناع ووجوب

كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان ثبوتيا لكونه امرا ثابتا فالمعدوم الموصوف به

اعني المعدوم الممكن ثابت ضرورة وهو المطلوب واجيب عن احتجاج المعتزلة بان الاحتجاج

الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات وبنفس الوجود وتوجيه النقوض

انه يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان تكون الممتنعات متحققة في الخارج لانا نتصورها ونعقل

امتياز بعضها عن بعض اذ نعقل الامتياز بين شريك الاله واجتماع الضدين كما

في المعدومات الممكنة مع ان الممتنعات غير متحققة في العدم ضرورة وكذا يلزم ان تكون

المتخيلات كانسان ذي راسين وانسان عديم الراس ثابتة في العدم عقلا هذا

الثاني مع انها غير ثابتة اتفاقا وكذا يلزم ان تكون المركبات ثابتة في العدم عقلا لما ذكر

لكن ثبوتها فيه محال اذ المركب عبارة عن مجموع الاجزاء متلاقية تلاقيا مع هيئة مخصوصة

وذلك لا يتقرر في العدم ضرورة وكذا يلزم وجودات هذه الماهيات قبل دخولها

في الخارج متحققة في الخارج عقلا لما ذكرتم مع ان تلك الوجودات غير متحققة في الخارج لمنافاة

الوجود والعدم والحاصل ان التمييز الذهني لا يستدعي الثبوت في النقوض الاربعة

واجيب عن الاحتجاج الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية

التي لا تحقق لها في الخارج على ما سنبينه واذا كان كذلك فلا يلزم من ثبوت الامكان

الثابت في العقل للمعدوم الممكن ثبوته في الخارج ضرورة الخامس

اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت تفسيره وقال بالحال القاضي ابو بكر منا اي من

الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين في اول امره واحتجوا على ذلك بحجتين

الاول

الاولى ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات وهو ليس بموجود اذ لو كان موجودا

لساوى غيره من الماهيات في الوجود ويتميز وجوده عن الوجود على ماهيته لان ماهيته مخالفة

لسائر الماهيات وما به المساواة زائد على ما به المخالفة فللوجود وجود آخر زائد

والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وانه محال فثبت ان الوجود ليس بموجود

ولا بمعدوم ايضا لانه لا يتصف الوجود بما ينافيه وهو العدم واذا لم يكن الوجود

موجودا ولا معدوما فيكون الوجود صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود

وهو الحال فثبت القول به والثانية ان السواد يشارك البياض في اللونية

لكون اللون جنسا لهما ويخالفه في السوادية اي في خصوصية السواد وما به

المشاركة غير ما به المخالفة فان وجد كل واحد مما به المشاركة وما به المخالفة

كان احدهما قائما بالآخر والا استغنى كل منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة

واحدة لوجوب افتقار اجزاء المركب بعضها الى بعض واذا كان احدهما قائما

بالآخر لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين اذ لو كان احدهما او كلاهما

جوهرا يلزم تركب السواد الذي هو عرض من الجوهر وانه محال كما سنذكره وان عدم

كل ما به المشاركة وما به المخالفة او عدم احدهما لزم تركب السواد الموجود

من المعدوم وهو ظاهر الامتناع واذا كان كل منهما لا يكون موجودا ولا معدوما

ثبت القول وهو المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم قيام احدهما بالآخر

الاستغناء فان الحيوان والناطق ليس احدهما قائما بالآخر مع ان لا احدهما افتقارا

الى الآخر والجواب عن الاول الجواب عن الاحتجاج

الاول ان الوجود موجود قوله لو كان موجودا لساوى في الوجود ويزيد وجوده ويلزم

فلما لا انم ذلك بل وجوده عين ذاته ويمتاز عن ساير الموجودات بقيد سلبي
وهو ان وجوده غير عارض لماهيته بخلاف ساير الموجودات فلا تسلسل وانت
تعلم ان هذا لا يتمشى على مذهب الاشعري فان وجود الماهيات عنده غير عارض لها ولا على
مذهب الحكماء فان وجوده تعالى عندهم عين ماهيته فهذا القيد السلبي لا يصلح للتمييز
على المذهبين والجواب عن الاحتجاج الثاني بان اللون والسواد موجودان قائمان
بالجسم الاسود الا ان قيام احدهما بالجسم موقوفا على قيام الاخر به فلا يلزم
قيام العرض بالعرض ولا الاستغناء او نقول احدهما قايم بالجسم والاخر
قايم بتلك القائمة بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض وهو ثم قلنا استلزام
قيام العرض بالعرض ثم او نقول المركب من اللون والسواد في العقل لا في الخارج
اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السواد به اذ ليس في الخارج شيء هو اللون
مغاير لشيء هو السواد به واذا كان كذلك فلو عدمنا او احدهما في الخارج لا يلزم
تركب الموجود من المعدوم وهو ظ وفيه نظر وهو ان المركب العقلي يستلزم
المركب الخارجي والا لكان حكم العقل بالمركب محالا او كذبا جهلا واذا كان مركبا
يلزم ما ذكرنا وفي هذا البحث طول يعرف بالتامل

الفصل الثالث

اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة في نفسها مغايرة لكل ما عداها
لازما كان او مفارقا والتعريف لكل شيء مثلا الانسانية فنقول الانسانية
من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة على معنى ان كلا منهما او احدهما ليس بعين الاخر
مفهومها ولا داخلا في مفهومها وان لم يخل الانسانية عن صدق احدهما عليه
لا في الخارج ولا في الاذهان وكذا القول في ساير المتقابلات اللاحقة بالانسانية كالوجود

والعدم

والعدم والعلة والجزئية وغيرها فالماهية من حيث هي تسمى المطلق وتسمى
الماهية لا بشرط شيء وان اخذت الماهية مع المشخصات واللواحق العارضة
لها تسمى مخلوطة اي بالمشخصات واللواحق وتسمى الماهية بشرط شيء و هي
اي المخلوطة موجودة في الخارج وهذا ظ وكذا الاول اي الماهية بلا شرط شيء
موجودة لكونها جزءا من الماهية المخلوطة الموجودة في الخارج لان المركب المخلوطة
من الماهية مع المشخصات واللواحق كما مر وجزء الموجود موجود فالماهية
بلا شرط شيء موجودة وان اخذت الماهية بشرط العراء عن المشخصات واللوا
تسمى مجردة اي عن المشخصات واللواحق وتسمى ايضا بشرط لا شيء اي بشرط
ان لا شيء معه منها والمجرد عن المشخصات واللواحق انما يكون في العقل دون
الخارج اذ كل موجود في الخارج متشخص وانما كان كون ذلك المجرد في العقل
من اللواحق لان كونه في العقل ايضا اعتبار فلا يكون مجردا الا ان المراد بكونه
مجردا تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية فعلم مما ذكرنا ان المجرد والمخلو
قسمان من اقسام تحت الاعم وهو المطلق فان المطلق اعم منهما وينقسم
اليهما فنقول الماهية اذا اخذت مع المشخصات هو المخلوط وان اخذت
مع حذف المشخصات هو المجرد وكانت الماهية المطلقة جنسا لهما وهما
نوعان لها يمتاز كل منهما عن الاخر بفصل وهو الاخذ مع المشخصات و
الاخذ مع حذفها وبما ذكرنا من ان المجرد مباين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم
افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا وهو المسمى
بالمثل الافلاطونية معللا بان المجرد جزء المخلوط المشترك بين المخلوطات

الخارجية

وجزو للوجود موجود وانما قلنا ذلك اذ يمتنع ان يكون المخلوط جزا مشتركا بين
المخلوطات ضرورة وهو باق لا يفسد بفساد المخلوطات انما الفاسد هو الانسانية
المحسوسة وانما ظهر ضعف ما زعم افلاطون لان اصل المسانخ ان لا يكون جزاء الاخر

الثاني في اقسامها الخ

البحث الثاني في اقسام الماهية

ان يكون في

فمعقول الماهية اما بسيطة وهي التي لا جزو لها واما ان يكون مركبة وهي التي لها جزو
والمركبة اما مركبة خارجية اي حقيقية عن اجزاء متميزة في الخارج بان يكون وجود
بعضها متميزا عن وجود الاخر وهي في الجواهر كالانسان المركب عن البدن والروح
فان وجود الروح متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى بعد فناء البدن وفي الاعراض
كالمثلث المركب عن الخطوط الثلثة فان وجود كل خط متميز عن وجود الخط
الاخر وكذلك للمتوسط او مركبة عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل وذلك
في الجواهر كالمفارقات مثل العقول ان جعلنا الجوهر جنسا لها وذلك لانه لا بد
لها من فصول يتميز بعضها عن بعض فالعقول مركبة من الجوهر ومن فصولها في العقل
وفي الخارج بسيط ليس لها اجزاء متميز بعضها عن بعض وفي الاعراض كالسواد
المركب من اللونية ومن خصوصية السواد وهي قابضية البصر مثلا واما
في الخارج فلا امتياز لان اللونية وقابضية البصر ان كانتا محسوستين كان
الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بديهة واذا كان احدهما اللونية
محسوسة فقط كان الاحساس بالسواد احساسا باللونية فقط او بقابضية
البصر وذلك ايضا باطل وان لم يكن شي منهما محسوسا فان لم يحصل عند الاجتماع
محسوس لم يكن السواد محسوسا اصلا وان حدث فمعلول لاجتماعهما خارج

الجنس في

عنها

عنها الخروج للمعلول عن العلة عارض لها والمركب لا يكون في السواد بل في قابلية
وفاعلة اذ لا تقع بالسواد الا الة العاقلة المحسوسة فعلم بان اجزاء السواد
لا يتميز بعضها عن بعض وفي هذا الدليل انظار مشهورة لا نطول الكتاب
بايرادها ثم الاجزاء اما ان يكون متداخلة ان كان بينها عموم وخصوص
كالاجناس والفصول المتباينة اما متشابهة كوحدات العشرة المتشابهة في الوضع
او مخالفة والمخالفة اما مخالفة عقلية غير محسوسة كالبيوت والصور
او مخالفة خارجية محسوسة كاعضاء البدن وايضا فالاجزاء اما ان يكون
وجودية باسرها اي لا يدخل العدم في مفهوماتها وهي اما حقيقية اي لا يكون
من الامور النسبية كما سبق مثاله في العشرة المركبة من الوحدات او يكون
اضافية باسرها كالاجزاء الاقرب فانه مركب من القرب وزيادة القرب فكل
منهما اضافة او يكون ممتزجة من الاجزاء الخارجية الحقيقية والاضافية كالسرير
فانه مركب من الاجزاء الحقيقية وهي الاخشاب ومن النسبة التي هي بين الاخشاب
المعتبرة في تحقق ماهية السرير واما ان يكون الاجزاء بعضها وجوديا وبعضها
عدميا كالاجزاء الاول فانه مفهوم لا موجود يكون مبدأ الغير ولا يكون له مبدأ

فروع الخ

تفريع فروع على ما ذكرنا في انقسام الماهية

الفرع الاول وجود الماهية البسيطة فمثل البسائط غير مجعول اي ليست
بجعل جاعل اذ لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب ضرورة ولو كانت محتاجة
الى سبب لكانت ممكنة اذ علة الحاجة الى السبب هو الامكان على ما سنبينه والامكان
اضافة تعرض للشي بالقياس الى غيره وتستدعي شيئين والبسائط ليس فيها

شيئان

والالكاف مركبات ولا نعرض الامكان للبسايط قلنا الامكان اعتبار عقلي كما سيجي يعرض للبسايط بالنسبة الى وجودها وذلك لا ينافي البساطة الفرع الثاني الماهية المركبة ان قام بنفسه استقل احد اجزائه اي يكون احد اجزائه قايما بنفسه وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل كالجسم المركب من الهيولى القايمة بنفسها ومن الصورة القايمة بالهيولى وكالحيوان الابيض فانه مركب من الحيوان القايم بنفسه والبياض القايم به لكونه حالا فيه وان كان المركب قايما بغيره قام بذلك الغير جميع اجزاء المركب كالسواد المركب من اللونية وقابضية البصر القايمتين بالاسود او قام بذلك الغير بعض اجزاء المركب وقام البعض الاخر بالبعض القايم بالغير كالحركة السريعة فان الحركة قايمة بالغير الذي هو محلها والسرعة قايمة بالحركة فان قلت المركب القايم بنفسه يجوز ان يكون جميع اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن والنفس الناطقة فلا يجب ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون بعضها قلت ذلك واجب فانا في كل مركب لا بد من جزء يوجب الارتباط بين ساير الاجزاء كالجزء الصوري وهو قايم ببعض الاجزاء فههنا الارتباط بينهما اعني تعلق التدبير قايم بهما
الثالث الخ هذا هو الفرع الثالث للماهية
المتداخلة الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة للفصل فيلزم الفصل للجنس وهو باطل او لا يكون الجنس علة للفصل فيستغني كل واحد من الفصل والجنس عن الاخر فيمتنع التركيب منهما فلا يحصل منهما ماهية مركبة في الخارج لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب

الى بعض لكن التركيب منهما واقع فيكون الفصل علة لوجود الجنس وهو المطلوب قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشي في الجملة اي العلة الناقصة فيختار ان الجنس علة للفصل قوله فيلزم الفصل للجنس قلنا لا نم اذ لا يلزم من علية الفصل للجنس بهذا المعنى استلزام الجنس للفصل وانما يلزم ذلك ان لو كان الجنس علة تامة للفصل وان اردتم بالعلة ما يوجب الشي اي جميع ما يتوقف عليه الشي اعني العلة التامة فيختار ان كلا من الجنس والفصل ليس علة للاخر قوله فيستغني كل منهما قلنا لا نم ذلك اذ لا يلزم من عدم علية احدهما للاخر بمعنى العلة الموجبة الاستغناء مطلقا اي استغناء كل منهما عن الاخر لجواز ان يكون الفصل محتاجا في الجنس كالقوة النباتية القايمة بالجسم النباتي فان كلا منهما ليس علة تامة للاخر مع ان لاحدهما احتياجا الى الاخر
الثالث في التعين الخ لما فرغ من مباحث الماهية شرع في البحث عن الامور اللاحقة بها وهي التعينات اذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية من حيث هي لا تابى الشركة اي يجوز حملها على كثيرين والشخص يابى الشركة اي يمتنع حمل الشخص على كثيرين فالشخص مغاير للماهية فاذا في الشخص امر زايد على الماهية وهو التشخص والتعين ويدل على وجود التشخص والتعين امران اي يدل على وجود كون التعين امرا ثبوتيا امران الاول ان التشخص جزء من المتعين الموجود في الخارج فيكون التشخص موجودا في الخارج لان جزء الموجود موجود ضرورة وهذا ضعيف لانه ان اراد بالشخص الموجود في الخارج معروض التشخص فلا يلزم من وجوده وجود التشخص اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض ولز

اراد به المجموع

المركب منهما فلا يتم الوجه الثاني لو كان التعين امرا عدميا لكان عدما
لتعين آخر اذ لو لم يكن عدما للتعين آخر لكان عدما للاتعين العدمي فيكون ثبوتيا
لان عدم العدم ثبوت والتقدير بخلافه واذا كان التعين عدما لتعين آخر
فيكون ذلك التعين ثبوتيا للقطع بان ذلك التعين الذي هذا عدمه ان كان ثبوتيا فظ
وان كان عدميا يكون هذا ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت واذا كان احد التعينين
ثبوتيا وهو مماثل للتعين الآخر اذ حقيقة التعين حقيقة واحدة فيكون التعينان
ثبوتيين وهو المدعى ولقائل ان يمنع تماثل التعينات اذ لو تماثلت التعينات
في مفهوم التعين لم يحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلي الذي
هو التعين الى الكلي الذي هو الماهية لا يفيد الجزئية كما يقال الانسان العالم الورع
الذي يطلع كذا في وقت كذا في يوم كذا فان كلا منها مشترك وفيه نظر لانا لا نم
ان اللاتعين امر عدمي وان سلم جاز ان يكون التعين واللاتعين امرين عدميين
كالامتناع واللاامتناع وانضمام الجواز ان يكون عدما لامر ثالث والقائل ان يقول
ذلك الامر الثالث ان كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا اذ عدم العدم ورفعه
ثبوت وان كان امرا موجودا وذلك يكون متعينا فيكون موصوفا بالتعين
والشي لا يكون موصوفا بعدمه   وانكر المتكلمون الخ
انكر المتكلمون كون التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية محتجين بوجوه الاول
ان التعين لو زاد على الماهية لتشارك افراد التعين في التعين لان يكون
مهية مشتركة بين افراده ومقولة عليها وعارضة تلك الافراد بعضها عن البعض
بتعين آخر فللتعين تعين آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل و

واجيب

واجيب بان التعين مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة على الجوهر
والعرض كذلك وان التعينات مختلفة ومتمايزة بالذات لا بتعين آخر فلا حاجة
الى تعينات فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين لو زاد على الماهية فاختصاص
هذا التعين بهذا الشخص يستدعي تميز الشخص عن غيرها من الاشخاص والا
لكان اختصاص هذا التعين بهذا الشخص دون غيرها من الاشخاص ترجيحا بلا
مرجح لكن تميز الشخص موقوف على اختصاص هذا التعين بهذا الشخص لان التعين
عين تميزه فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس
بعاني ما ذكرتم واجيب عن الدليل بان اختصاص الشخص بهذا التعين بعضه على
الشخص مع الاختصاص لا قبله حتى يلزم الدور الثالث ان التعين لو كان
موجودا زائدا على الماهية فاتصاف الشخص بالماهية يستدعي وجود المهية
لامتناع انضمام التعين الموجود الى المعدوم ووجود المهية قبل لحوق هذا التعين
به اما ان يقتضي تعينا آخر ويعد الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي تعينا
آخر فيلزم وجود المهية بدون التعين وهو محال واجيب بان الوجود انما يلحق
المهية مع التعين فلا يلزم التسلسل ولا المحال وانما يلزم ذلك ان لو كان لحوق
التعين بالماهية متاخرا عن لحوق الوجود وهو ممنوع   فرع
قال الحكماء الخ   هذا فرع على كون التعين امرا وجوديا زائدا على
الماهية قال الحكماء ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعه تلك المهية في شخصها
اذ لو تعددت تلك الاشخاص لكان لكل منها تعين لا يوجد في الآخر فيلزم
ان تكون المهية مستلزمة للتعينات المختلفة لكونها مقتضية لها لذاتها وهو باطل
لامتناع المخالفة

يبني لوازم الطبيعة الواحدة والا لان وان لم يكن للماهية مقتضية للتشخص لذاتها
فعلل تشخص الماهية بتشخص موادها واعراض يكتنف بموادها من الوصل والفصل
والوضع والمكان والزمان والحركة الى غير ذلك لان تعليل تشخص الماهية بالمباين
ح لان نسبة المباين عن الماهية الى جميع اشخاصها على السوية فلو اقتضى احدها
بعين تشخص دونما غيره لزم الترجيح بلا مرجح وهو مح وما قال في التعليق ح ايضا الحالّ
متاخر عن المحل والعلة فتعلق بمحل التعين وهو المواد واشخاصها واعراضها
المكتنفة المكتنفة بها كما ذكرنا فتعدد الاشخاص بتعدد المواد فيسئل عليه لا يجوز
ان يكون تشخص الماهية معللا بتشخص المواد وعوارضها فان تشخص المواد ان تعلل
بموادها وعوارضها لم يعلله لزم حكم بان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر
نوعها في الشخص والا لم يتعلل بمباينها بل تعلل بتشخص موادها وعوارضها
فللمواد مواد لزم تسلسل المواد والحق احالة تعليل تشخص افراد الماهية
الى ارادة الفاعل المختار لما سيجيء فانه تم يقتضي اختصاص كل مادة بتشخص
مناسب لها

الفصل الرابع في الوجوب والامكان

الاول في ان هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب
والامكان فلوجهين اما الاول فلانهما لو وجدا في الخارج ولم يكونا من الاعتبارات
العقلية لكان لنسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان
الى ماهيته بالوجوب وح يكون الوجوب ممكنا والامكان واجبا لكن الانصاف
بالامكان للموصوف بالوجوب وهو مح مثبت المنسبة وجود الوجوب الى ماهيته
بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان وح ينقل الكلام الى نسبة

وجود وجوب الوجوب الى ماهيته ونسبة وجود امكان الامكان الى ماهيته
فيلزم التسلسل واما الثاني فلانهما لو وجدا لكان الوجود بحسب الذات الذي هو عبارة
عن الامكان الذي هو محوج الى الايجاد الذي هو سابق على وجود الممكن متقدما
بالذات على وجود الواجب ووجود الممكن اعني ان الوجوب سابق على وجود الواجب
لان ما لا يقتضي الوجود اي لا يستحق لا يحصل له الوجود والامكان سابق على
الايجاد لان الشيء ما لم يحتج في الوجود الى الغير لم يحصل له الوجود والايجاد
سابق على وجود الممكن بديهة فالامكان سابق على وجود الممكن فلو كان كل منهما
امرا وجوديا لزم تقدم الصفة على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب
موصوفا بالوجوب ووجود الممكن بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف مح لان
ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه وفيه نظر اذ المراد بالوجوب
ليس متقدما على وجود الواجب بل هو عينه والمراد بالامكان ان كان هو الا
الامكان الاستعدادي فهو ليس بصفة لوجود الممكن بل قوة للماهية ولئن
كان المراد به الجهة فهو ليس بمحوج الى السبب وليس بسابق على الايجاد لكونه
متاخرا عن الوجود لكونه نسبة بينه وبين الماهية

فصل

فيسئل على الدليلين على سبيل المعارضة بان الوجوب والامكان نقيضان
الامتناع الذي هو عدمي لكونه محمولا على المعدومات فيكونان وجوديين لان نقيض
العدمي وجودي ضرورة قلنا نقيض ما يكون عدما للموجود الخارجي يكون موجودا
لانه نقيض الاعتبارات العقلية والوجوب ليس نقيضا لما يكون عدما للموجود
الخارجي وكذا الامكان لكون كل منهما نقيض الامتناع واللاامتناع ليس عدما للموجود الخارجي

العقلية　　　　و اما القدم الخ　　　　و اما القدم والحدوث

فمن الاعتبارات العقلية لانهما لو وجدا في الخارج لقدم القدم وحدث الحدوث
والحدوث القدم وقدم الحدوث فيكون القدم حادثا لاتصافه بالقدم واتصاف
القدم بالحدوث في وتكون الحادث قديما لاتصافه بالحدوث واتصاف الحدوث
بالقدم في وكلاهما مح واذا قدم القدم وحدث الحدوث فيصل الكلام في قدم
القدم وحدوث الحدوث ولزم التسلسل　　　　الثاني الخ

البحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب لذاته ينافي
الوجوب لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره اذ الواجب لغيره
يزول بزوال ذلك الغير فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لوجب ارتفاعه
بارتفاع الغير وح فلا يكون واجبا لذاته اذ الواجب لذاته يستحيل
ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته ان الوجوب لذاته
ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب الى الاجزاء
المغايرة للمركب لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب لذاته مركبا لكان محتاجا
الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وانه بط
الثالث من احكام الوجوب لذاته ان الوجوب لذاته لو فرض كونه ثبوتيا كما
هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات كما هو مذهبهم ايضا اذ لو كان زائدا على
الذات لاحتاج الى الذات اذ هو غيرها لكونه خارجا عن الذات فامتناعه واستغنى
لكون المحتاج الى الغير ممكنا لذاته فالوجوب لذاته يكون ممكنا لذاته فالواجب
لذاته يكون ايضا ممكنا لذاته كما هو قيل عرفت وبما قيل على هذا الدليل

من الاعتراض وبان الوجوب لذاته نسبة بين الذات وبين الوجود فيتاخر عن
الذات لكون النسبة متاخرة عن الذات لامتناع كون المتاخر عن الشيء نفس
ذلك الشيء وجزئه المتقدم عليه بناء على العرض المذكور اعني كون الوجوب لذاته
نسبة ينافي كونه امرا ثبوتيا لان النسب من الامور العدمية كما سيجيء
الرابع من احكام الوجوب بالذات ان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا
بين اثنين اي لا يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود وسيذكر عدم
اشتراك الوجوب لذاته بين اثنين في الالهيات في اثبات وحدانيته
فالواجب الخ　　　　هذا يمكن ان يكون اشارة الى جواب سؤال
مقدر تقريره ان قلتم الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا بين اثنين
لكونه واقعا لكون صفات الواجب كلها واجبة والا لامكن زوالها عن ذاته
وانه مح فيكون الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته وبين صفاته فبطل
قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب عنه ان ذات
واجب الوجود اذا اتصف بالصفات فالوجوب الاذاتي هو للذات
وحدها دون الصفات واجبة بالذات فلا يمكن زوالها نظرا الى الذات الواجبة
　　　　الثالث الخ　　　　البحث الثالث في احكام الامكان
وهي اربعة الاول ان الامكان يحوج الى سبب اي علة الاحتياج الى المؤثر انما هو
الامكان لان الممكن لما استوى طرفاه اعني طرف الوجود وطرف العدم بالنسبة
اليه امتنع ان يحصل وجوده الا لمرجح لامتناع الترجيح من غير مرجح والعلم
بامتناع الترجيح من غير مرجح بديهي فان قلت لو كان امتناع الترجيح

من غير مرجح

لا وهميا لكان عند العقل مثل ساير البديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين
ونحو كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن اذا عرضناه
على العقل لم يختلج في موضع ساير البديهيات وتحقق التفاوت يدل على تطرق
الاحتمال اليه قلنا الفرق بين امتناع الترجيح من غير مرجح وبين الواحد
نصف الاثنين ونحو من البديهيات عند العقل انما هو الالف بتلك
البديهيات والاستيناس معها دونه وذلك لا يقدح في بداهتها
قيل على الدليل المذكور ان الحاجة الى المؤثر
قال الخ
ليست امرا ثبوتيا لانها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة فيكون لها حاجة
اخرى وننقل الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل وايضا لو كانت الحاجة امرا
ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة الا انها سبب الحاجة اليه
لتقدم الحاجة على المؤثر في الممكن لان الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يوجد المؤثر فيه
وما يتأثر المؤثر مقدم على وجود الاثر اعني على وجود الممكن لكن تقدم الحاجة على الممكن
الموصوف بها محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فعلم من هذين الدليلين
ان الحاجة عدمية واذا كانت الحاجة عدمية فلا يكون اما على ان الامور العدمية
لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت
لانها صفة للمؤثر ونسبة بينه وبين الاثر وكانت محتاجة الى المؤثر لاحتياج
الصفة الى الموصوف والنسبة الى المنتسبين وكانت ممكنة واذا كانت ممكنة
فتستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى وننقل الكلام الى مؤثرية المؤثر ويتسلسل
واذا كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان تحصل بواسطتها من المؤثر وجود الممكن

صورة

ولا ايجاد للوجود ضرورة وايضا التأثير في الشيء غير معقول لان التأثير حال الوجود ايجاد للموجود
تحصيل للحاصل وهو محال وحال العدم يكون ايجاد الشيء حال عدمه فيقتضي
حصول وجوده حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وايضا لو احتاج
الوجود لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه الى مرجح لكن العدم
نفي محض فلا يكون اثرا للمؤثر
واجيب الخ
اجيب عن السؤال الاول بمنع ان الحاجة عدمية وعن السؤال الثاني وهو
ان المؤثرية ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا اذ لا يلزم من
عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان العدم
ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الموصوف به امرا معدوما وفيه نظر
لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا حتى يرد عليهم ما ذكر بل قالوا
ان الحاجة ليست متعلقة بالامكان لانها لكونها صفة عدمية مستغنية عن العلة
وكذا ما قالوا ان الشيء لا يمكن ان يكون مؤثرا بل قالوا لا يمكن ان يصدر من المؤثر
بواسطة المؤثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر اللهم الا ان نقول للمشكك
اذا ثبت ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان المؤثرية كذلك وجب ان لا يكون
الممكن محتاجا والشيء لا يكون مؤثرا لان عند الشيخ ابي علي لا فرق بين قولنا
ليس شيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته ومؤثريته عدمية فبطل
ما ذكرتم فح يكون الجواب بمنع صحة قول الشيخ لا ما ذكروا وعن السؤال
الثالث بان المراد من التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان وجود
المؤثر يحصل وجود الاثر في سقط ما ذكرتم من الترديد وفيه نظر

ايضاح

الاثر و

لانه ان اراد

بالاستتباع صدور وجود الاثر منه او امرا لا ينفك عن الصدور والشك باق
بحاله وان اراد امرا ينفك عنه الصدور فذلك ينافي التاثير لغة واصطلاحا
واجيب ايضا عن الشكوك الثلثة بجواب واحد وهو ان العلم بان شيا ما
يوثر في شي ما او بان شيا ما يحتاج الى شي امر بديهي لا يقبل التشكيك وهو نظير
ادعى دعوى بداهة الشي لا يكفي في بداهته وعن الشك الرابع بان العدم
ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال اذ الكلام في الممكن والعدم ليس بممكن ح
وان وصف بالامكان جاز ان يكون العدم اثر المؤثر وح يكون للمؤثر دخل ما
سبق من التعاريف وهو ان علة الشي عبارة عما يستلزم عدمه عدم على الوجود ط
ولصعوبة هذا الاشكال قيل علة الحاجة هو الحدوث فقط او الامكان
مع الحدوث حتى لا يحتاج عدم الممكن الى المؤثر ويحتاج الوجود وليس كذلك
لان الحدوث صفة الوجود فيكون متاخرا عن الوجود لتاخر الصفة عن الموصوف
والوجود متاخر عن تاثير المؤثر فيه ضرورة والتاثير متاخر عن الحاجة
كما مر فالحدوث متاخر عن الحاجة بمراتب فلا يكون علة للحاجة ولا جزءا
من علتها ولا شرطا لتاثير علتها لكون هذه الامور متقدمة على الحاجة

الحكم الثاني من احكام الامكان — الثاني الخ

هو ان الموصوف به اي الممكن لا يكون احد طرفيه اعني الوجود او العدم
اولى به لذاته اي بالنظر الى ذاته بحيث يكفي تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف
لانه ح اعني عند حصول الطرف الراجح ان امكن طريان الطرف الآخر اعني الطرف
المرجوح فاما ان يطرا الطرف المرجوح لسبب فيعتبر الاولوية في حصول الطرف

الراجح

الراجح لا عدم ذلك السبب فلا يكون تلك الاولوية كافية او يطرا لا لسبب
فيلزم ترجيح المرجوح من غير مرجح وهو مح وان لم يمكن طريان الطرف المرجوح
كان الطرف الاولى به واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هف

الحكم الثالث من احكام الامكان سواء الممكن لم يتعين — الثالث الخ

صدوره عن موثره اي ما لم يجب صدوره عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد ولم
يجب صدوره من العلة التامة امكن ان يتخلف عن العلة التامة لكن التخلف عن العلة
التامة مح فامكان التخلف ايضا مح لان امكان المح مح وذلك التعين اعني تعين
صدور الممكن عن موثره يسمى الوجوب السابق واذا وجد فحال وجوده لا يقبل
العدم والا يلزم الجمع بين النقيضين واذا لم يقبل العدم يكون واجبا وهذا
الوجوب يسمى الوجوب اللاحق ويقال له الضرورة بشرط المحمول ايضا فالوجوبان
انما عرضا للممكن لا لذاته لان السابق انما عرض له بالنظر الى علته التامة واللاحق
بالنظر الى وجوده فلا ينافيان تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن

الحكم الرابع من احكام الامكان هو ان — الحكم الرابع الخ

الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حال البقاء لان الامكان الموجب للاحتياج
الى المؤثر باق حال البقاء واذا كان الموجب للاحتياج باقيا يكون الاحتياج باقيا
وانما قلنا ان الامكان حال البقاء باق لان الامكان للممكن ضروري والا لجاز
ان ينفك عنه فينقلب الممكن اما واجبا او ممتنعا لان ما ليس بممكن منحصر
فيهما والانقلاب للممكن واجبا او ممتنعا مح وايضا لو كان ثبوت الامكان للممكن
بالامكان لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى سبب يوجب حصوله فذلك باثر

للمؤثر

في الشيء مسبوق بالامكان لان الشيء ما لم يكن ممكنا امتنع تأثير المؤثر فيه فيلزم
ان يكون الامكان سابقا على نفسه وانه يجري به فيه قبل الكل حال البقاء
مستغن عن المؤثر لانه لو احتاج اليه فاما ان يؤثر او لا فان كان امرا حاصلا يلزم
تحصيل الحاصل وهو محال وان كان امرا متجددا فالحاجة الى المؤثر انما تكون للمتجدد دون
الباقي فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد بالتأثير دوام الاثر بدوام المؤثر فلا
يلزم تحصيل الحاصل ولا خلاف المفروض

الرابع

البحث الرابع في العدم والعدم سابق على تأثير الفاعل المختار في الموصوف به اي العدم
تم ٥ لان تأثير الفاعل المختار في شيء مسبوق بالقصد اليه وقصد الفاعل المختار
مقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال واذا كان مقارنا لعدم الاثر
فيكون تأثير الفاعل المختار في شيء مسبوقا بعدم ذلك الشيء فلا يكون ذلك الشيء
قديما لان القديم ما لا يستند الى شيء ولكن الحكماء انما استندوا العالم مع اعتقادهم
قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب بالذات لا يفعل بقصد والحاصل
ع ان الكل اتفقوا على عدم قول استناد القديم الى الفاعل المختار وجواز استناده
الى الموجب ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القديم عما سوى ذات الله وصفاته
والمعتزلة وان انكروا قدم صفاته لكنهم قالوا [illegible] لانهم اثبتوا القدم
في الازل احوال خمسة الاول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
والالوهية والخامسة حالة اشبه بالاربعة ثم [illegible] للاحوال الاربعة
[illegible] لذاته ثم [illegible] فعلى هذا يكون القديم امورا كثيرة والعامل [illegible]
هذا قول من اثبت الاحوال فقط لا قول جميع المعتزلة ومع ذلك فان الاحوال ليست [illegible]

امورا

٣٤

امورا موجودة في الازل فلا يكون قديمة واعلم ان المصنف ذكر العدم
لانحصار حقيقة الحدوث ويعلم منه معنى الحدوث

الخامس

البحث الخامس في الحدوث والحدوث هو كون وجود الشيء مسبوقا بالعدم سبقا
زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بحاجة الشيء في وجوده الى الغير
ويسمى حدوثا ذاتيا والقدم ايضا معنيان مقابلان لمعنيي الحدوث
احدهما حصول الشيء على وجه لا يكون مسبوقا بزمان سابق على ذلك
الحصول والثاني عدم احتياج الشيء في وجوده الى الغير وقال الحكماء الحدوث
بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة اي المحل [illegible]
صورة او موضوعا وتقدم [illegible] في الزمان اما الاول فقديم وهو تقدم
المادة فلان امكان وجود الحادث موجود قبل الحدوث والا لزم الانقلاب
من الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه باطل فيكون لذلك
الامكان محل غير الحادث يقوم به الامكان وذلك المحل هو المادة فعلم بان
الحادث مسبوق بمادة واما الثاني وهو تقدم الزمان فلان عدم الحادث [illegible]
[illegible] ليس بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده ولا بالذات
اي التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتأخر
وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف من الوجود
ولا بالمكان وهو ظاهر فهو بالزمان فعلم بان الحادث مسبوق بالزمان واجيب
عن الاول اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بمادة بان الامكان امر
عدمي [illegible] والامور العدمية لا تستدعي محلا واجيب عن الثاني اي الدليل [illegible]

الدال

على ان الحادث مسبوق بزمان بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل
قد يكون بمجرد ذلك كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية والذات لعدم اجتماعهما ولا
بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان لا يكون له زمان

الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفي هذا الفصل مباحث المبحث
الاول في بيان حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية ويندرج تحتها ما لا ينقسم اصلا كالمفارقات وما ينقسم الى امور غير متشاركة
في الماهية كالمركبات والكثرة ما يقابل الوحدة وفي تعريف الوحدة نظر اذ يوجب
كالجزئي على نفسه لا افراد متساوية
ذلك ان يكون الكثرة الحقيقية من المختلفات وحدة اذ يصدق عليها هذا التعريف
ثم الوحدة مغايرة للوجود ومغايرة للماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود والانسان
له ماهية وهو من حيث انه كثير ليس بواحد لامتناع ان يكون الشيء واحدا وكثيرا من جهة واحدة
وكذلك الكثرة مغايرة للوجود والماهية بعين هذا الدليل وفيه نظر لانه ان كان المراد
بقوله الكثير من حيث هو كثير موجود ان جهة الكثرة هي جهة الوجود فممنوع وان اراد به
ان الكلي الطبيعي للكثير موجود فمسلم لكن لا يلزم كذب قولنا الكثير من حيث هو كثير واحد
والوحدة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود
وفيه ما مر في النقطة ولان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لامتناع
ان يكون عدما محضا او عدما لامر اخر واذا كانت الوحدة عبارة عن عدم الكثرة
والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين
وهو محال لوجوب ان يكون احد النقيضين وجوديا واذا بطل ذلك فالوحدة وجودية
والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر لانا لا نسلم ذلك

جواز

جواز ان يكون كل واحد من النقيضين عدميين كالعمى واللاعمى وعورض هذا الدليل
الدال على ان الوحدة امر وجودي بان الوحدة ليست امورا ثابتة لان الوحدات لو
وجدت في الخارج لكانت متشاركة في كونها وحدات لكون الوحدة مقولة على افرادها
بالتواطؤ وممتازة بخصوصيات لخصوصية كل واحدة لكون زائدة على ماهيتها النوعية
وتلك الخصوصيات هي وحدات اخر فيكون للوحدات وحدات اخر ويتسلسل الكلام
الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول ان وحدة الوحدة نفس
الوحدة كما يقال وجود الوجود نفسه فلا يلزم التسلسل والحق عندي ان الوحدة
والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج هذا فرع على كون الوحدة
والكثرة واعلم ان الوحدة مقابلة للكثرة ضرورة فوجب ان يحقق التقابل بينهما .
قال فرع الواحد
لا على انحاء التقابل والحق ما اخترناه هنا عن بيان اقسام التقابل اذا عرفت
هذا فنقول الوحدة لا تقابل الكثرة بحسب الذات اذ ليس احدهما عدم
الاخرى والا امتنع الجمع بينهما فلا تقابل بالايجاب والسلب ولا بالعدم والملكة
لوجوب ذلك منهما ولا ضد للاخرى ولا متضايفين لعدم الكثرة بالوحدة وامتناع تقوم
اي من التقابلين الغير ...
احد الضدين او احد المتضايفين بالاخر فلا تقابل بينهما بالضدية والتضايف ايضا
واذا ليس بينهما تقابل باحد هذه الوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات
اصلا لانحصار اقسام التقابل في هذه الاربعة كما سيجيء بل انما كان احدهما مقابلا
للاخرى لكون الوحدة مكيال الكثرة اذ الكثرة انما تعد بالواحد وكون الوحدة مكيال
الكثرة اضافة قد عرضت للوحدة فالتقابل بينهما بالتضايف لاجل هذه الاضافة
العارضة لا بحسب ذاتيهما   المبحث الثاني في اقسام

الوحدات

الواحد ان المقول عليه ذلك ان منع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد
بالشخص كهذا الانسان الواحد وان لم يمنع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو
واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد كثيرا وواحدا من جهة واحدة
فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية الكثير بان يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة
في جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان المتحدة في ماهيته وان كانت جزءا
من ماهية الكثير فهو الواحد بالجنس ان كانت مقولا على مختلفها بالحقائق في جواب
ما هو كافراد الحيوان المتحدة في ماهيته او الواحد بالفصل ان كانت مقولا في جواب
اي شيء هو في ذاته كافراد الانسان المتحدة في النطق وان كانت جهة الوحدة خارجة
عن الكثير فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن
والثلج في البياض الذي هو محمول عليهما او واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك
في الانسان الذي هو موضوع لهما وقد يطرد الواحد بالعرض الى غير القسمين
المذكورين لان الواحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المملكة المتحدين
في التدبير من اقسام الواحد بالعرض ولم يتعرض المص له والواحد بالشخص ان لم
يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة
الشخصية كنقطة الوحدة وان كان له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فاما ان يكون ذات
وضع اي قابلا للاشارة الحسية وهي النقطة المعينة كهذه النقطة او لا يكون ذات
وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وان قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه
في الحد والاسم فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته كالمقدار او لا لذاته
كالجسم البسيط والآتي وان لم تتشابه اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاجتماع

كالمعاص

كالمعاجين وقد يقال الواحد بالاتصال لكل مقدارين يتلاقيان عند حد مشترك
كضلعي الزاوية المحيطين بها او لكل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازما بحيث
يلزم من حركة احدهما حركة الآخر كما لبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض آخر
هذا قسمة الواحد بوجه آخر [illegible] وايضا الخ
الواحد ان حصل جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن
له فهو الواحد الغير التام والواحد التام اما طبيعي او وضعي او صناعي فالطبيعي
كزيد والوضعي كالدرهم والصناعي كالبيت والواحد ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد
زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض ان كان في الكم كاتحاد ذراع
من خشب وذراع من ثوب في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد
الانسان الاسود والحمار الاسود يسمى مشابهة وان كان في الاضافة كاتحاد
زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض والهواء
في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص وهو ان لا يختلف البعد بينهما
كسطحي كل فلك يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد الاجانتين في الاطراف
يسمى مطابقة الثالث الخ البحث الثالث في اقسام
الكثير كل شيئين فرضا فهما متغايران وقال مشايخنا ان مشايخ اهل السنة
الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما قائما بالآخر
بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الآخر كالانسان والفرس فهما غيران وان لم يكن
كذلك فان لم يستقل احدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف وان استقل ولكن

لا يمكن

انفكاك احدهما عن الآخر كالسقف والجدار فكل وجزء ولاجل هذا الاصطلاح قال
مشايخ اهل السنة الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست نفسه فظاهر
واما انها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح وفي تنحصر الاشياء في الغيرين والمثلين والموصوف
والجزء والكل وسوهو لان صيغتي الواحد من المتغايرين كالاسود والجسم والاسفل لا اخر
ليسا بغيرين لان كل واحد منهما ليس عين الآخر والذات والصفة والصفة والموصوف
اذ من شرط الصفة والموصوف حمل احدهما على الآخر وهو منتف هنا ولا الجزء
والكل لانفكاك احدهما عن الآخر فبطل الحصر وفي هذا نظر وعلى الاصطلاح
الاول بان يكون الغيران عبارة عن الشيئين فقط فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية
فهما مثلان كزيد وعمرو والثاني سمي مشتركا في تمام الماهية وان لم يشتركا في تمام الماهية
فهما مختلفان والمختلفان ان اشتركا في موضوع فهما متلاقيان والمتلاقيان متساويان
ان صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق فان كل واحد منهما
يصدق على كل ما يصدق عليه الآخر ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق
عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فالآخر هو الاعم مطلقا كالانسان
والحيوان فان الانسان صادق على بعض ما صدق عليه الحيوان والحيوان صادق على
جميع افراد الانسان والآخر وان لم يصدق الآخر على جميع افراده بل على بعض
افراده فكل منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان
صادق على بعض ما صدق عليه الابيض وكذا الابيض صادق على بعض ما صدق
عليه الحيوان وان لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان متقابلان ان
امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فقولنا في موضوع

احتراز عن الجسم الابلق فان المتقابلين اعني السواد والبياض قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع
واحد لكونهما فيه في موضع واحد وقولنا من جهة واحدة احتراز عن مثل زيد الذي يكون
ابا لعمرو وابنا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة والابوة قد اجتمعا فيه لكن لا من جهة واحدة
بل من جهتين وقولنا في زمان واحد احتراز عن مثل الانسان الصحيح في وقت والمريض في آخر
فان المتقابلين اعني الصحة والمرض قد اجتمعا فيه لكن في وقتين فان كان المتقابلان
وجوديين ولا يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فضدان كالسواد والبياض
وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان
احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالمقابل
الوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة الى زيد او الى الحمار
اعني والاكمه والعقرب فملكة وعدم حقيقيان وان اعتبر ذلك وجوده للموضوع في وقت
يمكن اتصافه بذلك الامر الوجودي كالملتحي وعدم اللحية بالنسبة الى الاثط لا الى الطفل
فملكة وعدم مشهوران وان لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب وايجاب كزيد كاتب وليس
زيد بكاتب وفي دليل حصر المتقابلين في الاربع المذكورة نظر اذ يخرج عنه ما يكونان
عدميين كالعمى واللاعمى فتأمل السواد من حيث انه ضد البياض من قبيل المتضايف
اذ الضدية من الامور النسبية فلا يجوز تمثيل الضدين به كما ذكرتم قلنا المتضايف
في حقيقة السواد اي حيث كونه ضدا للبياض لا نفس السواد لان السواد من حيث
هو غير مضاف للبياض فتأمل المتقابل من حيث انه متقابل مندرج تحت المتضايف
لان التقابل انما يتحقق بين الشيئين فكيف يكون المتضايف مندرجا تحته كما ذكرتم والا يلزم
ان يعم الاخص بما هو اعم منه قلنا المتقابل عبارة عن ذات يعرض له التقابل وانما

احدهما ما صدق عليه المقابل اعني الذات المعروض للمقابل واما نفس المقابل والثاني
مندرج تحت ما صدق عليه المقابل اعني الذات وجزء وسواء كان من المضاف العددي على الضد
[illegible] الايجاب والسلب التضاد والذي يحث للمضاف انما المقابل نفسه او كلاهما اعني
الذات مع المقابل لا الذات وحده فيلزم صيرورة الاخص من الشيء اعم منه فرع ثا

هذه فروع على المباحث المتقدمة الفرع الاول المتماثلان لا يجتمعان في محل واحد
والا لاتحدا بحسب العوارض ايضا لان اتحاد المحل يستتبع اتحاد العوارض الحالة فيهما
على السوية ضرورة ان محلهما واحد وكلما يعرض لاحدهما يكون عارضا للاخر
اذ عروضه لاحدهما دون الاخر ليس اولى من العكس واذا كان كذلك يكون احدهما عين
الاخر هذا خلاف المتماثلين الثاني الفرع الثاني المقابل
بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الضدين والمتضايفين انما يقابل الاخر
لاجل ان وجود الاخر يستلزم لعدمه مثلا السواد انما يقابل البياض لاستلزام البياض
عدم السواد فلو اجتمعا لزم اجتماع السواد واللاسواد اعني السلب والايجاب والابن
انما يقابل الاب لاستلزام الابن عدم الابوة فلو اجتمعا لزم اجتماع الابوة واللاابوة
اعني السلب والايجاب والاعمى والاعم يستلزم وجود احدهما عدم الاخر لكن هذا تقابل
بالذات كما في المتناقضات [illegible] اعلم ان النقض ان يعرض العدم والملكة [illegible] بعدم استلزام
احدهما عدم الاخر في ذلك الثالث الفرع الثالث
السلب والايجاب لا يتعدد ان ولا يكونان بشرائط مذكورة في الكتب المنطقية واما المتضادان
فيكونان بسبب خلو المحل عنهما كالحيوانات المتلونة [illegible]
ويكونان بسبب عدم المحل فان الجسم لو لم يوجد لم يكن اسود ولا ابيض ويكونان ايضا بسبب اتصاف

المحل

المحل بالوسط سواء عبر عن الوسط باسم محصل كالفاتر فانه اسم [illegible]
عن كيفية الحرارة والبرودة اولا يعبر عنه باسم بل يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل
واللاجائر ويكونان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع اعني الطرفين والوسط كالجسم
الشفاف فانه خال عن جميع الالوان والعدم والملكة يكونان بسبب عدم الموضوع مثلا
لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى ويكونان ايضا بسبب عدم استعداد الموضوع
للملكة بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالمولود والحائط فانه ليس بصيرا ولا اعمى
الرابع الفرع الرابع المتضادان قد يتعاقبان طردا وعكسا بمعنى
ان كل منهما يخلفها المحل الاخر ويرتفع كل منهما مستلزما لرفع الاخر والضدان قد يتعاقبان
المحل على سبيل البدل [illegible]
[illegible]
[illegible]
من كل حركتين [illegible]
الخامس الخامس الفرع الخامس الاستعداد قد يطلق
المتضادان [illegible] نوعين اخريين داخلين تحت جنس واحد كالسواد والبياض
فانهما نوعان اخران داخلان تحت جنس واحد وهو اللون وكذا الاستعداد قد يطلق
[illegible]
[illegible]
الفصل السادس الفصل السادس في العلل والمعلول وفيه الفصل
مباحث البحث الاول في اقسام العلة اعني ما يحتاج اليه الشيء مطلقا ومن العلل ما يحتاج اليه

[illegible]

خواص الشيء او لا يكون جزءا منه والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة او يكون
الشيء بالقوة وهو المادة ويسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب وسطقسا منه الركن والقابل
ايضا لكونها قابلة للصورة والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو الفاعل او مؤثرا
في مؤثرية الفاعل وهو الداعي والغاية اذ الغاية هو الذي اوجب على الفاعل ايجاد المعلول
اذ النجار ما لم يتصور جالسا على السرير لم يوجد [illegible]

الثالث في تعدد العلل الخ   الفصل الثاني في تعدد العلل والمعلولات اعلم ان العلة

المستقلة ويقال لها العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء اذا عرفت
هذا فاعلم انه يمتنع توارد علل مستقلة على المعلول الواحد بالشخص بان يجتمع عليه علل مستقلة وانما قلنا
ان تعرض اثنان والا لاستغنى المعلول بكل واحد من تلك العلل عن كل واحد منهما
وذلك لانه لو اجتمعت العلل فلو انعدمت احدى العلتين وجب صدور المعلول عنها
لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فيستغنى [illegible] على العلة الثانية
وكذلك يجب صدوره عن العلة الثانية عند [illegible] فيستغني بالعلة الثانية عن العلة الاولى
فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما ومحتاجا اليهما معا وهو محال والمعلولان النوعيان
يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين كالتضاد فان مضادة السواد البياض [illegible]
مضادة [illegible] السواد مع انهما معلولتان لذات السواد والبياض ومما يحققه
وقد يظن ان اختلاف المعروضات يوجب اختلاف العوارض لها لانه لا يكون مضادتها
معا [illegible] والمركب [illegible] انه يجوز ان يصدر عنه آثار مختلفة كالآثار الصادرة
عن الانسان وكذا البسيط قد يصدر عنه آثار [illegible] كالنفس الناطقة
فانها تصدر عنها احساسات مختلفة وحركات [illegible] الاعضاء التي هي آلاتها او تعددت

المواد

والعلة التامة و

٣٩

المواد كالعقل الفعال فانه يصدر عنه آثار مختلفة في الكائنات بحسب المواد والقوابل
ولانه بسيط الآثار للمواد والقوابل فمنع تعدد آثار البسيط جمهور الحكماء وتمسكوا
بانه لو صدر عن البسيط اثنان فصدورية هذا غير صدورية ذاك اي مفهوم كونه مصدرا
لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للآخر فلزم ان يتحقق احد المفهومين دون الآخر فان دخل [illegible]
المفهومان او احدهما في ذات البسيط لزم التركيب وهو خلاف [illegible] المركب البسيط
وان خرج كل واحد من هذين المفهومين عن ذات البسيط كانا معلولين لذات
البسيط اذ اللوازم معلولات للملزومات وننقل الكلام الى مفهوم كون البسيط
مصدرا لاحد المفهومين [illegible] ومفهوم كونه مصدرا للآخر ويلزم التسلسل وهو باطل ايضا
واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها
من قبيل الاضافات وهي [illegible] في الخارج كما سيجيء فلا يتوجه التقسيم المذكور
وعورض [illegible] بان الجسم [illegible] الحصول في [illegible] المطلق [illegible]
قبول الاعراض الوجودية [illegible] مع بساطتها والاول [illegible] فيكون البسيط
مصدرا لامرين فيبطل قول الحكماء وانما قال قبول الاعراض الوجودية لان قبول
الاعراض العدمية لا ينافي البساطة كصفات التنزيه للواجب جل ذكره و
واجاب الحكماء عن [illegible] المعارضة بانا لا نسلم ان الجسم بسيط بل هو مركب من
المادة والصورة واذا كان مركبا فلا يرد نقضا

في الفرق الخ   البحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه

الفرق بين جزء المؤثر وشرطه ان جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر و
الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا نفس ذاته كاليبوسة للنار فانه يتوقف

ذات النار

غير متوقف عليها بل ما يثبت اثار فيما بعده تتوقف عليها الرابع
قيل الى الواحد الخ البحث الرابع قيل الى الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا معا لان القابل من حيث انه قابل لا يستلزم للمقبول لان نسبته الى المقبول
بالامكان والفاعل من حيث هو فاعل يستلزم للمعلول لان نسبته الى المعلول
بالوجوب فلا يكون القابل فاعلا وايضا القبول غير الفعل فلا يكون مصدرا احدهما
مصدرا للآخر بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا في الجواب ان ح
عن الاول ان ما ذكرتم من الدليل لم يفد الا ان القابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا
من حيث هو فاعل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا
اذ اعتبار القابلية غير اعتبار الفاعلية فباعتبار القابلية لا يكون مستلزما وبا
عتبار الفاعلية يكون مستلزما وهذا ليس بمنكر اذ عدم استلزام الشيء امرا باعتبار
لا ينافي استلزامه باعتبار آخر انما المحال استلزام شيء شيئا وعدم استلزامه له
باعتبار واحد ولاجل ما ذكرنا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام
الذي لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب عن الثاني هو ان القول بان البسيط
لا يصدر عنه الا واحد قد سبق الفصل ا
هذا هو الباب الثاني الذي في مباحث الاعراض وفي هذا الباب فصول الاول في المباحث التي ح
الكلية للاعراض وهي المباحث التي لا تختص بنوع منها ومن جملة المباحث الاول في تعداد
اجناس الاعراض المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع احدها الكم وهو عرض
يقبل القسمة لذاته كالاعداد ويسمى كما منفصلا والمقادير ويسمى كما متصلا فقولنا
لذاته احتراز عما يقبل القسمة لا لذاته وسيجيء مثاله في الفصل الثالث لهذا الباب حيث يبين

اقسام

اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره
على تصور غيره كالالوان فقولنا لا يقبل القسمة لذاته احتراز عن الكم وقولنا لا يتوقف
تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض النسبية واعلم ان النقطة والوحدة كذلك ان ح لذاته ح
مع انهما ليستا بكيف فيجب ان يزاد في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة قولنا
واللاقسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة وهو سهو منا وثالثها الاين وهو حصول في المكان ح
الشيء في المكان كحصول زيد في الدار فقولنا في المكان احتراز عن متى وانما لم نذكر مثال
الاين بخلاف بقية المقولات التسع لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشيء
في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا فقولنا في زمان احتراز عن الاين وخامسها
الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة
عنه اي بكون الاجزاء لاجلها
في الموازاة والمحاذاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام
والاستلقاء فقولنا بسبب نسبة بعض اجزاء الشيء الى بعض آخر احتراز عن الهيئة التي
لا تحصل بسبب نفس النسبة كسائر الاعراض وقولنا والى الامور الخارجة عنه
ليتميز الانتصاب عن الانتكاس وسادسها الاضافة وهي النسبة العارضة
للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة فان الابوة انما تعرض بالقياس الى
البنوة وبالعكس فقولنا بالقياس الى نسبة اخرى يخرج سائر الاعراض وسابعها الملك له ح
ويقال له الجدة وهو هيئة للشيء الحاصل بسبب شيء يحيط به وينتقل بانتقاله
كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة للشيء وهو المتعمم والمتقمص بسبب شيء يحيط به وهو العمامة
والقميص فان كلا منهما يحيط بالمتعمم والمتقمص وينتقل بانتقاله فقولنا بسبب ما يحيط به احتراز

عما لا يحيط به

كالدرهم الذي في يد زيد وقولنا يستقل باستعاله احتراز عن الاستقلال بتقالم مثل
البيت فان هاتين الصورتين لا تقال لهما الملكة في هذا الاصطلاح وثانيهما
ان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وثالثها ان ينفعل
وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا وذكر الكاتبي انما اختير
اسما ان يفعل وان ينفعل دون ما سمي الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد
يقالان على ما قطع شيئا وانقطع حركته كما تقال لمن ارتعشت حركته هذا القطع
عنه وكذا تقال في هذا الثوب انخراق بعد استغراقه وحصوله واما ان يفعل
وان ينفعل فلا يقالان الا على الشيء حال ما شرع في غيره وما تأثر عن غيره وهذا كلام
لا وجه بحسب العربية ولا بحسب الاصطلاح الا بتمحل وهو دلالة الفعل على التجدد
دون المصدر واما قال المص المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لفرد
انحصار الاعراض فيها غير برهاني بل مشهور عند ارباب الصناعة ولان من المذاهب
الغير المشهورة ان المقولات منحصرة في الكم والكيف والاضافة واعلم ان المنطقة
خارجتان عن هذه المقولات وان جنسية هذه المقولات لما تحتها غير معلومة
لاحتمال ان يكون لكل واحد منها من هذه المقولات او بعضها مقولا على ما تحتها قولا
عرضيا وان العرض ليس جنسا لهذه المقولات لعرضه هذه المقولات مقتضى
لا البيان فلو كان العرض جنسا لهذه المقولات لكان ذاتيا لها وذاتي الشيء
لا تثبت له بالبرهان الثالث البحث الثاني المباحث
المشتركة بين جميع الاعراض في الانتقال عليها اجمع على امتناع الانتقال على الاعراض
جمهور العقلاء واحتجوا عليه بان تشخص افراد الاعراض يحتاج لا محالة الى التشخص

امر مشترك زائد فتشخص افرادها ليس بماهيتها ولا شيء من لوازم تلك الماهيات
والا يلزم انحصار انواع الاعراض في الاشخاص اي لا يوجد من كل نوع من تلك الاعراض
الا شخص واحد لما عرفت في فصل الماهية لكن انواع الاعراض غير منحصرة في
الاشخاص ضرورة وليس ايضا تشخص افرادها لعوارض الحالة فيها لان حلول
تلك العوارض فيها موقوف على تعينها وتشخصها لان الشيء ما لم يتشخص لم يحل
فيها العوارض فلو توقف تشخصها على تلك العوارض يلزم الدور واذا بطل هذه
الاقسام علم ان تشخص تلك الافراد بمحالها فلا ينتقل تلك الافراد عن تلك المحال
اذ لو فارقت المحال بطل عنها تشخصها فلا يكون تلك الاعراض موجودة وللقائل
ان يقول يمنع الحصر لجواز ان يكون تلك العلة امرا مفارقا فان قلت نسبة
المفارق الى الجميع على السواء فلا يكون علة لتشخص فرد معين واللزوم الترجيح بلا مرجح
قلنا لم لا يجوز ان يكون استعدادات الاعراض في قبول التشخصات مختلفة
وان يمنع حلول تلك العوارض على تعينها فلا [illegible] الحلول فقوله بخلاف الجسم
اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ان يقال ما ذكرتم من الدليل يقتضي امتناع
الانتقال على الاجسام ايضا لانه تشخص افراد الجسم ليس لماهيتها ولا لشيء من
لوازمها والا لانحصر انواع الجسم في اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف
حلول تلك العوارض على تعينها فيكون بمحالها فلا ينتقل افراد الجسم عن محالها
لكن انتقال افراد الجسم حاصل ضرورة فلا يصح ما ذكرتم من الدليل وتقرير الجواب
ان الامر في العرض بخلاف ما في الجسم فان علة تشخص الجسم مادته المعينة كما عرفت
ايضا في فصل الماهية فاحتياج الاجسام في تشخصه في تحيزه وتعينه حاصل
باعتبار الحيز

الثالث الخ — البحث الثالث من المباحث المذكورة

خلافا للحكماء

يجوز الاعراض في قيام العرض بالعرض منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين
بان معنى قيام شئ بشئ هو حصول شئ في حيز تبعا لحصول محله في ذلك الحيز
كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض وجب حصول عرض في حيز تبعا لحصول (عرضا في)
عرض آخر فوجب ان يكون المتبوع في الحيز لكن المتبوع لا يكون الا جوهرا اذ الجوهر
هو المتحيز بالذات وهذا التمسك ضعيف اذ لا نم ان معنى القيام ما ذكرتم بل معنى (والبطوء)
القيام هو الاختصاص الناعت كالسرعة بالنسبة الى الحركة فانها مختصة بالحركة (او بطيئة)
ناعتة لها فيقال الحركة سريعة والدليل على ان المعنى بالقيام ما ذكرنا لا ما ذكرتم
انا نحكم على ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه تعالى وان سلم ان القيام عبارة
عما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون تحيز محل العرض تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر كاللون
فانه حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو السواد في الحيز والسواد ايضا حاصل
في الحيز بواسطة حلول محله وهو الجسم في الحيز احتج الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض
بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض فيجوز قيام العرض بالعرض
والدليل على قيام السرعة والبطوء بالحركة دون الجسم هو ان الموصوف بهما هو الحركة
دون الجسم اذ يقال الحركة سريعة او بطيئة دون الجسم وفيه نظر اذ لكلامنا ان نلتزم
ان لو كان القيام عبارة عن الاختصاص الناعت لما ذكرنا كان عبارة عما ذكره المتكلمون فلا

الرابع الخ — البحث الرابع من المباحث المذكورة

الاعراض في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك في هذا
المطلب بدليلين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض لامتناع

لم يكن

لم يكن العرض باقيا والا يلزم قيام العرض بالعرض والثاني ان العرض لو بقي لامتنع
زواله لان العرض لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان ممتنعا وقد كان قبل الزوال
ممكنا لو جاز ذلك لجاز ان ينقلب الممكن ممتنعا وهو باطل لاستحالة ان يصير الممكن بالذات ممتنعا
ولا يزول بمؤثر موجب وجودي كطريان الضد على المحل لان وجود الضد الطاري في المحل مشروط
بعدم الضد الاول عن المحل فلو تعلق عدم الضد الاول بوجود الضد الطاري لزم الدور
ولا يزول ايضا بمؤثر عدمي كزوال شرط فان شرط العرض هو الجوهر فيعود
الكلام اليه ويلزم الدور بان نقول عدمه لا يكون لامر وجودي ولا لعدمي لان عدمه ح
يكون لانتفاء شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وانه محال وان كان جوهرا
كان عدمه ايضا لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر
آخر وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم التسلسل وانه محال واعلم ان المص اقتصر على الشق
الاول من الترديد لاقتصاره على لزوم الدور وعدم تعرضه للزوم التسلسل ولا
يزول بالفاعل بالاختيار كما قال الله تعالى لتعذره لان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر
يوجده والا لم يكن مؤثرا فيكون موجدا لذلك الاثر لا معدما وقد فرضناه معدما
هف فعلم ان العرض لو بقي لامتنع زواله لكنه لا يمتنع زواله بالضرورة فلا يجوز
بقاء الاعراض وهو المطلوب واجيب عن الدليل الاول بمنع المقدمة القائلة بان البقاء
عرض قائم بذات الباقي وان سلم لكن لم لا يجوز قيام العرض بالعرض وما ذكرتم في بيانه
قد بينا ضعفه واجيب عن الدليل الثاني بان عدم العرض بعضه لذات العرض
بعد زمن [illegible] عدمه في زمان معين بعد ان بقي زمنه كثيرة وهذا كما قلتم ان
العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني

وايضا الالزام مشترك

بان نقول زوال العرض يحتاج لانه لا يزول لذاته ولا لمؤثر موجب وجودي ولا لمؤثر عدمي
ولا لفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم او نجيب بان عدم العرض بعضه مؤثر مباين
عن محله اي لا نم ان المؤثر لو كان موجبا وجوديا يكون طاريا ان للضد لم لا يجوز ان يكون امرا ثبوتيا
مباينا عن محله لا يطرأ على المحل او بان عدم العرض بعضه انتفاء شرط ولا يجب ان يكون
ذلك الشرط جوهرا اذ انحصار شرط العرض في الجوهر ممنوع بل ذلك الشرط عرض غير
مستمر الوجود فان الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤه كالالوان والطعوم
ومنها ما لا يجوز بقاؤه كالحركات والاصوات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال
ما لا ينبغي من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها ينعدم الباقي لزوال
شرطه ولا نم ان شرط الجوهر لو كان نفس العرض يلزم الدور لجواز ان يكون العرض الذي
هو شرط الجوهر غير العرض الذي هو مشروطه او بان عدم العرض بعضه بالفاعل بالاختيار
قوله لا بد لفعل الاثر من وجوده قلنا لا نم لجواز ان يكون الاثر عدما مجردا اي يكون الاثر
نفس الاعدام وقد تمسك النظام بهذا الدليل الذي زيفناه على وجوب انتفاء
بقاء الاجسام

الخامس الخ — البحث الخامس

من المباحث المشتركة في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فنقول لو جاز قيام الواحد
العرض بمحلين لجاز حصول الجسم في مكانين اي لو جاز في العقل ان يكون العرض الحال
في هذا المحل غير الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم
الحال في ذلك المكان والتالي باطل بديهة فالمقدم مثله وفيه نظر اذ قياس الاعراض
على الاجسام في الحلول في المحل غير معقول اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع حلول
العرض في محل قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع العرض في محل
اجتماع

واحد

واحد جاز اتفاقا كالسواد والحركة وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين
لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل
لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بمحلين والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه نظر اذ
القائل بجواز قيام العرض الواحد بمحلين كيف يسلم انتفاء التالي وايضا لو جاز قيام
العرض الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي
على ان العلة المستقلة للتشخص افراد الاعراض هو الاعراض كما مر في بيان امتناع
الانتقال على الاعراض لكن اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد محال
كما مر في بحث العلل والمعلولات فلا يجوز قيام العرض الواحد بمحلين وفيه
نظر قد عرفته وزعم قوم من الاوائل ان الاضافات المتماثلة كالجوار
والقرب تعرض للامرين وتقوم بهما لان المتضايفين لا بد لهما من رابطة
تربط احدهما بالآخر فالقائم باحدهما يجب ان يكون عين القائم بالآخر والا لكان
كل منهما منقطعا عن الآخر فيكون العرض الواحد قائما بمحلين وفيه نظر لجواز
ان يكون احدهما غير الآخر مع امتناع الانقطاع ولا بد له من دليل وقال ابو هاشم
التأليف وهو الرابطة التي بها يتعذر انفكاك بعض اجزاء الجسم عن الآخر عرض يقوم
بجوهرين لانه لو كان قائما باحدهما دون الآخر لما امتنع عن الانفكاك كالمتجاورين
فانه لما لم يكن بينهما تأليف جاز انفكاك احدهما عن الآخر ولكن امتنع انفكاك
المؤلفين فيكون التأليف قائما بهما فيقوم العرض الواحد بمحلين وزعم ابو
هاشم ان التأليف لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تأليف
آخر قائم بهذا الثالث وباحد الاولين وهكذا في الرابع والخامس لا بغير ذلك لانه

لو قام التأليف

بالكون من جوهرين لعدم التالف بعدم التالف ولامتنع الباقيان مولفين وليس كذلك
واجيب عما ذكره ابو هاشم بان احالة عدم الانفكاك لا احتياج التالف الى الجوهرين
لتساويهما في حالته لا احتياج احدهما الى الاخر فقط ولا التصاق الفاعل المختار
احدهما بالاخر

الفصل الثالث

الثاني في مباحث الكم الاول في اقسامه الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المتصل والمنفصل
لانه اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد فانه
مركب من الوحدات وليس في الوحدات واحد يكون حدا مشتركا بين ساير الاجزاء
او ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار
الذات اي لا تجتمع اجزاؤه في الوجود فهو الزمان فان كل جزء يكون حدا مشتركا
بين ساير الاجزاء كالحال فانه نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس اجزاؤه مجتمعة
في الوجود لانقضائه على سبيل التجدد والتصرم وان كان قار الذات فهو المقدار المنقسم
في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين
فهو السطح ويقال له البسيط ايضا وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم
فهو الجسم التعليمي ويقال له الثخن ايضا اذ الثخن ما فيه الثخن والعمق حشو ما بين
السطوح فعلى هذا يكون معنى الثخن ذا حشو بين السطوح وعلى هذا لا يكون الاجسام
والعمق ان اعتبر نزولا فهو عمق كما في الماء وان اعتبر صعودا فسمك كما في
البيت وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والعرض لا على البعد المقاطع
للطول فقط كما قال في الصحايف والا لكان العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا
للطول وهذا اذا قرئ والعرض بالرفع على انه مبتدا ما بعده خبره ولو قرئ بالجر

الثاني الاخر

البحث الثاني الكم بالذات والكم بالعرض

الكم بالذات ما يكون كما في نفسه كالاعداد
والمقادير التي مر ذكرها والكم بالعرض اربعة الاول ما يكون حالا في كم بالذات كالزمان فانه
وان كان كما متصلا بالذات كما مر فانه كم متصل بالعرض ايضا فانه لكونه مقدارا للحركة قائم
بالحركة منطبق عليها والحركة منطبقة على المسافة المتصلة بالذات والزمان منطبق على المسافة
التي هي كم بالذات ولهذا يقدر الزمان بها فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين فالزمان على
هذا الوجه من الكم المتصل بالعرض والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض له
الانقسام بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم متصل بالذات
فلو كان كما منفصلا بالعرض يلزم عروض الكم المنفصل للكم المتصل وانه محال لاستحالة عروض الشيء
لنفسه قلت لا استحالة في ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء اخر
فان الاضافة تعرض لها الاضافة كالاقرب فان القرب من الاضافات والاقربية العارضة له
اضافة من الاضافات الثاني من الكم بالعرض ما يكون محلا للكم بالذات اما الكم المتصل فكالجسم
الطبيعي فانه محل للجسم التعليمي الذي هو كم متصل بالذات واما الكم المنفصل فكالمعدودات
فانها محل للعدد وهو كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل
الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر فان البياض حال في الجسم الطبيعي الذي هو
محل الجسم التعليمي الذي هو كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا بالكم بالذات
كالقوى المؤثرة في الاشياء فانها متعلقة بالعدد او الزمان الذي هو كم بالذات فيوصف
تلك القوى بخواص الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية عددا
او زمانا لا ان تلك القوى ذوات كمية في انفسها بل بحسب تناهي اثارها ولاتناهيها فان
القوة تختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة الى عدد ما يصدر عنها او بالاضافة الى زمانها

الفصل

الثالث الخ   البحث الثالث في بيان عوارض بعض الكميات وفي بعض النسخ عوارض بعض الكميات

والكم اولى اعني المتصلة والمنفصلة القارة وغيرها قال المتكلمون الكم المنفصل لا وجود له في الخارج
لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في مباحث الوحدة   عن موجود في الخارج
والمركب مما لا وجود له في الخارج فالعدد لا وجود له في الخارج وانه هو الكم المنفصل فالكم المنفصل لا وجود
له في الخارج وهو المطلوب واما المقادير اعني الكم المتصل القار الذات فايضا لا وجود لها في الخارج لان المقادير
اما نفس الجسم او جزء الجسم بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وليست المقادير امرا زائدا
على الجسم حالا فيه والا يلزم انقسام المقادير بانقسام الجسم الذي هو محلها فيلزم انقسام السطح في الجهات
الثلث كانقسام الجسم فيها ويلزم انقسام الخط في الطول والعرض كانقسام السطح فيهما لكونه محلا للخط حينئذ فيلزم
فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف لان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق وانت تعلم
ان هذا الدليل مبني على اثبات الجزء وستعلم ما هو الحق فيه فتبصر على هذا الدليل بانا لا نم انقسام
المقادير بانقسام محلها الذي هو الجسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في الجسم حلول السريان لكن المقادير
ليست من الاعراض السارية كما فلا يلزم انقسامها من انقسام محلها وهو الجسم واجيب بان المقادير من الاعراض
السارية ولينبئ في السطح مثلا فهو في السطح مثلا من الاعراض السارية لانه حال في الجسم وح اما ان لم يكن
حاصلا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا في الجسم ضرورة وان كان حاصلا في شيء من اجزاء الجسم
فاما ان يكون يوجد السطح بتمامه في واحد من تلك الاجزاء فقط فوجب ان يكون ذلك الواحد من تلك الاجزاء
ذا مقدار دون الجسم وهو باطل او يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء فيقوم العرض الواحد بالمحال
الكثيرة وانه مح كما مر او يوجد السطح في كل واحد من الاجزاء لا بتمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء شيء من
السطح وهو المعنى بحلول السريان فيلزم قسمة السطح وهو المط وانما قيد الاجزاء بالمفروضة لانه لو لم يعتبرها
بذلك لكان للمعترض ان يقول لا نم وجود الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقيدها بالمفروضة لكون متفقا عليه

او للمعترض ايضا قائل بالاجزاء المفروضة   احتج الحكماء الخ   احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسم
بحجتين الاولى ان الجسم الواحد كالشمعة المعينة قد يتوارد عليه المقادير المختلفة ويزال عنه بان يجعل
تارة كرة وتارة مكعبا او غير ذلك مع بقاء جسميتها المعينة بحالها والاختفاء فيه ان الامور المتواردة والمتزايلة
غير الجسم الباقية في جميع الاحوال الثانية ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي اي قائمة به والجسم
التعليمي يتخلخل بان يزيد مقداره ويتكاثف اخرى فينقص مقداره والجسم الطبيعي باق على طبيعته   [illegible]
النوعية والمتغير بالزيادة والنقصان غير الباقي في الحالتين فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا
قائما بالجسم التعليمي الطبيعي واذا كان عرضا فصفاته اولى بان تكون اعراضا واجيب عن الاحتجاج الاول
بانا لا نم ان المتغير المتوارد على الجسم انما هو المقدار فانه بعد الجسمية الباقية بحالها او جزئيتها بل
المتغير انما هو شكل الجسم واوضاع اجزائه وذلك لانه اذا زيد في الطول يلزم النقصان في العرض وبالعكس
فالمقدار واحد في جميع الاحوال والاشكال تختلف وذلك يقتضي كون الشكل زائدا على الجسم دون المقدار
او الشكل غير المقدار وعن الاحتجاج الثاني بمنع المقدمات اي لا نم ان السطوح والخطوط من صفات الجسم
التعليمي لم لا يجوز ان تكون من صفات الجسم الطبيعي سلمناه لكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف لان التخلخل
والتكاثف مبني على وجود الهيولى وسنبطله   الرابع الخ   البحث الرابع في الزمان من الناس من انكر
وجود الزمان محتجا بان الزمان ان كان موجودا فاما ان كان قار الذات لكان هذا اليوم بعينه يوم زمان الطوفان
فيلزم ان يكون الحادث في هذا اليوم حادثا في يوم الطوفان وهو محال ضرورة ولو لم يكن قار الذات لزم تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يجتمع الا مع الزمان اذ يصح ان يقال حدث تلك الاجزاء في آن معنى القبلية ولا
بعدية ولا يستلزم ذلك الآن والقبلية والبعدية امور تلحق الزمان فللزمان زمان آخر ويلزم التسلسل واجيب
عن هذا الاحتجاج بان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي انما هو بذاته كتقدم الواحد على ما سواه
لا بزمان آخر فلا يلزم التسلسل   والمثبتون الخ   المثبتون للزمان تمسكوا في اثباته بوجهين الاول

اما اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وقد فرضنا معها حركة اخرى مثل الحركة الاولى
في تلك المسافة بعينها وعلى ذلك القدر من السرعة فان ابتدأتا معا وتركتا معا قطعتا المسافة معا فقد
ان ابتدأ احدهما واحد منهما وتركهما امكانا يتسع لقطع تلك المسافة بعينها على ذلك الحد من السرعة مساويا
للامكان الآخر وان تأخرت الحركة الثانية عن الحركة الاولى في الابتداء واستوا فيه في الوقوف قطعت الثانية من المسافة
اقل مما يقطعه الاولى ضرورة وكذا لو قطع الثانية من المسافة اقل مما قطعه الاولى لو وافقت الثانية الاولى اخذا
وتركا وكانت الثانية ابطأ من الاولى فاذا ابتدأ اخذ الحركة الاولى في تركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطوء معين وبين اخذ الحركة الثانية وتركها امكان
قطع مسافة اقل من ذلك الامكان الاول ولكن بتلك السرعة بعينها فيكون هذا الامكان جزء من الامكان الاول
وهذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان ولا شيء من العدم بقابل المساواة والزيادة والنقصان
فهذا الامكان اعني الزمان امر وجودي وهو مغاير لنفس المسافة فان البطيئة الموافقة للسريعة في الاخذ والترك
تشتركان في هذا الامكان وتتساويان في المسافة كما مر وما به الاشتراك غير ما به الامتياز والتفاوت فهذا
الامكان غير المسافة وليس ايضا نفس الحركة كما يجيء فالزمان امر موجود مغاير للمسافة والحركة وهو المطلوب

الثاني الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان هو ان كون الاب قبل الابن امر وجودي
فتلك القبلية ليست نفس وجود الاب ولا نفس عدم الابن لانا نعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن هذه
القبلية فتكون زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست هذه القبلية ايضا عدمية لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية
لكونها محمولة على العدم فتكون ثبوتية فالقبلية امر زائد ثبوتي فتكون عارضا لامر وجودي وذلك هو الزمان
وهو المطلوب واجيب عن هذين الوجهين بان هذه الامكانات المذكورة في الوجه الاول التي زعمتم انها عبارة عن الزمان
امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج وايضا لا نم ان امكان قطع المسافة الاقل جزء من امكان قطع المسافة

الزمان اذ معنى كون عدمه بعد وجوده هو ان عدمه واقع في زمان بعد زمان وجوده وحينئذ كان كذلك يلزم وجود
الزمان حال عدمه وانه محال ورد هذا الدليل بان اللازم للمذكور انما لزم من فرض عدمه مقيدا بانه يكون بعد وجوده
لا من فرض عدمه مطلقا واذا كان كذلك لا يلزم انه لا يقبل العدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم
لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام كما ان الزمان محيط بجميع الاجسام فالزمان هو الفلك الاعظم وفيه هذا
نظر لان الاوسط غير متكرر اذ احاطة الفلك الاعظم بمعنى كونه حاويا لجميع الاجسام والزمان بمعنى
انه غير محيط بجميع الاجسام وان سلم فانه لا ينتج ايضا لانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وانه
لا ينتج وقيل الزمان هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان هو حركته
ومنع هذا القول مع انه قياس في الشكل الثاني من موجبتين بان الحركة توصف بالسرعة والبطوء اذ يقال
الحركة اما سريعة واما بطيئة والزمان لا يوصف بذلك اذ لا يقال الزمان اما سريع واما بطيء فالحركة غير
الزمان وقيل الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا القول لارسطو وتابعيه واحتجوا
على ذلك بان الدليل الاول من الدليلين الدالين على اثبات الزمان دل على ان الزمان يقبل المساواة
والمفاوتة لذاته وكل ما كان قابلا لهما فهو كم فالزمان كم ولا يكون كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا
لا نقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد له من انتهائه الى الوحدات وهي غير منقسمة لكن الزمان لا ينقسم
ابدا بناء على ان الجوهر الفرد ممتنع لذاته فالزمان كم متصل وغير قار الذات لان اجزاء الزمان
لا تجتمع في الوجود لما مر فتكون اجزاؤه انما توجد على سبيل التصرم والتجدد وكل ما كان كذلك
فله مادة لما ثبت ان كل حادث له مادة سابقة عليه فللزمان مادة ولا تكون تلك المادة هي
المسافة لانه لو كان مقدارا للمسافة لكان منطبقا عليها والتالي باطل لان المختلفين في هذا المقدار
الذي هو الزمان قد يتساويان في المسافة والمختلفين في المسافة قد يتساويان في هذا المقدار ولا

او للمركز والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فيوجد عند عدم الزمان زمان وانه محال فيكون تلك الحركة المستديرة اسرع الحركات فان الزمان انما يتقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي اسرع الحركات وهي الحركة اليومية اذ معنى قولنا زمان دور القمر شهر بالتقريب واذا كان الزمان يتقدر به سائر الحركات بسبب الحركة اليومية فيكون الزمان مقدارا للحركة اليومية بالذات ومقدارا لسائر الحركات بتوسطها كما ان المقدار الموجود تحت الذراع يتقدر بتلك الخشبة اولا وبالذات ثم تتقدر سائر الاشياء بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشبة واعلم ان مدار هذه الحجة الدالة على ان الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم ومبناها على ان قبول المساواة بعض الكم وذلك انما يثبت ان لو ثبت ان قبول المساواة للزمان لذاته اما لو كان لغيره فلا يوجب الكم وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع وجوده في الخارج حتى لا يكون الزمان كما منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما لاجل عرضية الزمان او لاجل حدوثه المحوج الى المادة كما او مانا اليه وذلك في تقرير الحجة وكل واحد من هذه المباحث التي مدار الحجة عليها غير معلوم فهذه الحجة مبنية على ان الزمان لا ينقطع وهو غير معلوم وما ذكر لبيانه فهو مردود ويجب ان نعلم ايضا ان لنا في مباحث الزمان ابحاثا ومباحث عميقة قد تركناها لانا شرطنا على انفسنا في صدر الكتاب ان لا نتجاوز حل الكتاب المبحث الخامس في المكان الخ

المبحث الخامس في المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان فلو لم تكن هذه الاماكن موجودة استحال انتقال المتحرك من بعضها الى بعض لان الانتقال من العدم الى العدم محال وفيه نظر لان من انكر وجود المكان لا يعد الانتقال من العدم الى العدم مستحيلا والمكان خارج المتمكن لانه لو كان داخلا فيه كما ذهب اليه قوم لوجب ان ينتقل بانتقال المتمكن لان جزء المتمكن ينتقل بانتقاله والمكان بخلاف ذلك

وعند الشيخ ارسطو وهو افلاطون عبارة عن البعد المجرد الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم ولو لم ينفذ فيه لكان خلاء فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا هو المكان وفيه نظر فان الشيخ حكى عن افلاطون في الفصل الثامن من مقالة السماع ان ابعد ليس يجوز ان يكون بعدا خاليا عن مادة وعلى هذا فيها ذكره النصير وعند المتكلمين عبارة عن بعد هذا شانه لكنه غير موجود في الخارج بل هو مفروض فعلى المذهبين المكان عبارة عن الخلاء لكن الخلاء على مذهب افلاطون امر موجود وعلى مذهب المتكلمين امر عدمي دليل الاول الخ دليل ارسطو على ان المكان هو السطح الذي هو المكان اما السطح كما هو رأينا او الخلاء كما هو مذهب افلاطون والمتكلمين والكل وهو ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه سنذكرها فتعين الاول والوجه الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ان الخلاء لا يكون امرا عدميا كما هو مذهب المتكلمين لانه لو كان امرا عدميا لما قبل الزيادة والنقصان ضرورة والتالي باطل لان الخلاء الذي بين الدنيتين بعد ما وجه اعظم من الذي بين جداري قصبة فكذا المقدم وليس ايضا امرا وجوديا كما هو مذهب افلاطون لوجوه الاول انه لو حصل جسم في البعد المجرد يكون مكانا له لزم تداخل البعدين والتداخل هنا في المحل والمحل وهو اللوازم محال لانه يلزم ارتفاع الاثنينية وذلك غير جائز فلا يجوز تداخل البعدين وحلولهما في محل واحد فلا يجوز تداخل الثلاثة والاربعة وهلم جرا في حيز واحد فينبغي ان لا يجوز تداخل اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة وهو محال الثاني الخ الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا لانه لو تجرد هذا البعد الذي هو الخلاء لا يكون لذاته ولا للوازم ذاته والا لكان كل بعد مجردا وليس كذلك ولا ايضا للعوارض والا لكان البعد بحسب ذاته مفتقرا الى المحل ومستغنيا لاجل عوارضه فيكون للعقل الا المحل لذاته

بعدا انفصل الا بعد آخر وهلم جرا و كان هناك ابعاد متداخلة لا الى النهاية وهو محال ولو سلم
وجود ابعاد متداخلة غير متناهية كان المجموع تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة مكان لما عرف
الآن والمكان خارج عن المتمكن حد كل المكان يكون خارجا عن جميع الابعاد فلا يكون بعدا والا لكان داخلا
فيها وهو باطل واذا لم يكن المكان بعدا بطل ما ذكره من ان المكان هو البعد ولو لم يكن البعد مما يتحرك
فالمانع للبعد عن الحركة ان كان هو ذات البعد او ما يلازم ذاته وجب ان لا يتحرك الاجسام لما
في الاجسام من الابعاد المانعة عن الحركة وان كان المانع عن الحركة شيئا مما يعرض للذات فطبيعة
تلك الذات من حيث هي قابلة فالبعد يكون مما يتحرك ويكون هذا هو القسم الاول بعينه ويعود
الالزام المذكور في الوجه الاول وسواء اما الشيء او كون المكان امرا غير بعد الثاني
الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ماواة لو حصل الخلاء في الخارج سواء كان بعدا موجودا او مفروضا
فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة مثلا وزمان الحركة في فرسخ ملاء كالماء مثلا
يكون عشر ساعات مثلا لكون زمان الحركة مع العائق اطول من زمان الحركة لا مع العائق وزمان الحركة
في ملاء آخر هو ان يكون عشر قوام الملاء الاول اي يكون ارق من الملاء الاول عشر مرات يكون ايضا ساعة
لانه يكون نسبة رقة هذا الملاء الى الملاء الاول كنسبة زمان الحركة في الملاء الاول الى زمان الحركة في الخلاء
لان العائق كلما كان ارق كان الزمان اقل فزمان ذي العائق اعني الحركة في الملاء الثاني كزمان عديم
العائق اعني الحركة لانه في الملاء الثاني كزمان عديم العائق اعني الحركة في الخلاء هف الثالث
الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ماواة لو حصل خلاء في الخارج سواء كان عدما او بعدا مفروضا
كما هو مذهب المتكلم او بعدا متشابها موجودا كما هو مذهب افلاطون فلا يكون فيه اختلاف البتة لامتناع
الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء فلم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من حصوله
في البعض الآخر والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ نسبة تمام الجسم الى جميع اجزاء الخلاء وافراده على السوية

الحصول في الحيز الآخر وذلك يستدعي اولويته والاولوية ههنا تحصل فعلم بانه لو ثبت الخلاء امتنع سكون
الجسم وحركته لكن التالي باطل فالمقدم مثله واجيب عن الاول ... واجيب عن الوجه الاول
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الزيادة والنقصان انما تحتملهما الخلاء على تقدير كونه عدميا
باعتبار الفرض على معنى انه لو كان بين المتوسطين مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار
الذي بين الضعفين وذلك لا ينافي الامور العدمية وهذا جواب عن الشق الاول من هذا الدليل
واجيب بان عدم الاحساس بالبعدين معا على تقدير كون الخلاء بعدا موجودا لحصول الجسم
لا يوجب تداخل البعدين واتحادهما لحصول في البعد المجرد لا يقتضي الادخال الا امتيازهما
وذلك يقتضي عدم الاحساس بهما معا لا تداخلهما واتحادهما حتى يقتضي الى المحال وهذا جواب
عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا واجيب ايضا بان ذات البعد
من حيث هو بعد لا يقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه وح لا يلزم منه ان يكون تجرد البعد لعوارضه
ان يكون مستغنيا بحسب الذات عن المحل ومحتاجا اليه لعارض فيلزم زوال ما بالذات لما بالعرض فيكون
محالا وهذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا واجيب ايضا
بان البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا ولا يلزم من ذلك ان لا يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد
لما تقرر من الحركة اذ امتناع حركة البعد حال كونه مجردا لا يوجب امتناع حركة البعد حال كونه ماديا
فلا يلزم امتناع حركة الاجسام لكون الابعاد الموجودة فيها مادية وهذا جواب عن الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا وعن الثاني اجيب عن الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي قدرا من الزمان لانه لو كان استحقاق
الحركة الزمان بسبب المسافة من العائق فقط وجب ان يكون الحركة في الخلاء تقع لا في الزمان
لعدم العائق المقتضي للزمان

الزمان هو ساعة بحسب هذا الغرض وهو محفوظ في جميع الاحوال ويضعف بحسب المعاوق فان قدر الحضر
وهو الذي يزيد وينقص بسبب رقة المعاوق وغلظه فزمان الحركة في الملا الاول اعني عشر ساعات
انما يكون ساعة بازاء الحركة وتسع ساعات بازاء المعاوق فيكون زمان الحركة في الملا الرقيق
ساعة لوجود الحركة المقتضية لهذا المقدار من الزمان وعشر تسع ساعات لان المعاوقة في الملا
الرقيق عشر المعاوقة في الملا الاول فيضعف عشر زمان المعاوقة الاول وهو تسع ساعات فلا
يكون زمان الحركة في الخلا وزمان الحركة في الملا الثاني مساويا فلا يلزم المحال ولو كان الحركة اقتضت
لذاتها قدرا من الزمان لم يتم دليلكم لما ذكرنا وان لم تقتض فالحركة في الخلا تقع لا في الزمان والحركة
الواقعة في الملا الرقيق تقتضي قدرا من الزمان فلا تكون الحركة مع العايق كهي لا معه فلا يتم
وعن الثالث الخ واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء
لعدم تشابهه به ... ولمقدار العالم لحصول مجموع العالم فيه ليس ترجيحا من غير مرجح وانما يلزم
ذلك ان لو كان هناك موضع آخر خال وهو ممنوع واما حصول بعض الاجسام على بعض اجزاء العالم
في بعض الجوانب دون بعض كحصول الارضية للمركز والنار في المحيط فلما بين ذلك البعض من الاجسام
وذلك البعض من الجوانب من الملايمة والمنافرة فان الارض بحسب طبعها وثقلها تنافي المحيط وتلايم
المركز لما بينهما في اقتضاء القرب والبعد فان طبيعة بعض الاجسام تقتضي القرب الى المحيط والبعد
عن المركز وطبيعة البعض تقتضي عكس ذلك وعورض الخ عورض دليل ارسطو على
ان المكان هو السطح بانه قالوا القول بالسطح باطل لانه لو كان حقا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية
لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه المكان لو كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي كان الجسم
الحاوي مكان آخر لان كل جسم فله حيز لا محالة وذلك المكان يكون سطحا باطنا من جسم آخر فيكون ذلك
الجسم الآخر ايضا مكان آخر
وهكذا فيتسلسل
ثم ذلك المكان فيلزم
ما ذكرنا من التسلسل
وايضا لو كان المكان هو
السطح المذكور لكان
الحجر الواقف في الماء
عند جريان الماء عليه
ساكنا متحركا
حينا فالمقدم مثله بيان الملازمة
انه المكان لو كان عبارة
عن السطح المذكور
لكان

الحركة عبارة عن مفارقة سطح والتوجه الى سطح آخر ولو كان كذلك لكان الحجر الواقف في الماء
عند جريان الماء عليه مفارقا سطحا ومتوجها نحو سطح آخر ولو كان كذلك لما كان ساكنا فثبت
ما ذكرنا من الملازمة لا يقال سكون الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه عبارة عن بقاء
نسبته وهيئته مع الساكنات واذا كان كذلك فمفارقته لسطح وتوجهه نحو سطح آخر لا
ينافي سكونه لانا نقول بقاء نسبة الجسم مع الساكنات يحصل بسكونها اذ بقاء نسبة هذا الجسم
الى الساكنات باقية لانه ساكن واذا كان كذلك فلا يكون السكون عبارة عن بقاء نسبة الجسم
مع الساكنات لامتناع كون العلة عبارة عن المعلول وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح
المذكور للزم ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة مدورة فان
المكان يزداد لان السطح المحيط بالدائرة اصغر من السطح المحيط بالمكعب لان الدائرة اوسع
الاشكال والمتمكن باق عند التكعيب وبالعكس اي كما اذا جعلت الشمعة المكعبة كرة فان المكان
ينقص لما ذكرنا والمتمكن باق مع ان المكان ازداد بحاله لكن التالي وهو ازدياد المكان ونقصه
مع بقاء المتمكن بحاله محال فالمقدم مثله وفي هذه المعارضات نظر اما الاول فلانا ان المكان
لو كان هو السطح المذكور يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك ان لو لم ينته الى جسم ليس له مكان
وهو ممنوع لان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثاني فلانا ان الحركة هو مجرد مفارقة
السطح بل هو ذلك مع التوجه للمتحرك نحو السطح الآخر والتوجه غير متحقق في الحجر الواقف في الماء
فان التوجه بالماء لا للحجر واما الثالث فلان بقاء المتمكن بحاله فان الشمعة لما خالف مقدارها حال
كونها كرة لمقدارها حال كونها مكعبة لم يكن المتمكن باقيا بحاله في الحالتين ضرورة
والدليل الخ الدليل الدال على امكان الخلاء امران الاول انه لو رفع صفحة
ملساء عن صفحة ملساء مثلها بعد انطباقهما دفعة لخلا الوسط اول زمان الارتفاع

اي ان السطح المحيط بالشمعة عند كونها اصغر من السطح المحيط بها عند كونها مكعبة

لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل من الاطراف فحال كونه على الطرف يكون الوسط خاليا
وفيه نظر لان الدفع حركة فلا يحصل في آن بل في زمان ففي ذلك الزمان ينتقل الجسم من
الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء الثاني انه لو لم يكن في الخارج خلاء لكان العالم
كله ملاء فاذا انتقل بقة لا يمكن ان ينتقل الى مكان خال لانه خلاف المفروض بل الى
مكان مملوء فذلك الجسم الذي كان في المنتقل اليه ان لم ينتقل عن مكانه لزم
تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان البقة فيتوقف
حركة كل منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه فيلزم الدور وانه باطل ايضا
او ينتقل الى مكان غير البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة
بقة تدافع جملة العالم وانه باطل بديهة لا يقال لم لا يجوز ان يتحرك البقة
الى مكان مملوء والجسم الذي فيه ينتقل الى مكان آخر ولا يلزم منه حركة جملة العالم
بل يتخلخل الجسم الذي وراءه ويتكاثف الجسم قدامه فان المادة قابلة للمقادير
فيخلع مقدار الاكبر ويلبس اصغر وبالعكس لانا نقول
زوال مقدار وحصول مقدار آخر فرع على وجود الهيولى وعلى
عرضية المقدار وكلاهما ممنوع

ع انه عطف على الطول وادخل الواو والحال على هو لم يرد عليه هو النقض
لكن الراوية هو الاول والطول هو البعد الذي يفرض اولا وقيل الطول
هو اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح من غير اعتبار تقدم وتاخر وقيل
الطول هو الامتداد الآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع
الى اسفلها وحافره والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو اقصر الامتداد من
المتقاطعين في السطح

الفصل الثالث في الكيف ا ه

وقد عرفت حصر الكيف الاستقراء دل على انحصاره في المقولة في اقسام اربعة
الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والثاني الكيفيات النفسانية المختصة
بذوات الانفس والثالث الكيفيات المختصة بالكميات والرابع الاستعدادات
اي الكيفيات الاستعدادية وسيجيء امثلتها مفصلة اما القسم الاول وهو الكيفيات
المحسوسة ففيه مباحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة هو ان
الكيفيات المحسوسة اما ان كانت راسخة كصفرة الذهب سميت انفعاليات او لم تكن
راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات وانما سميت الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات
والانفعالات لانفعال الحواس عن هذه الكيفيات اولا وانما اعتبر الاولية
ليخرج عنها ما ينفعل عنها الحواس ثانيا كالاشكال والحركات والاشكال بالالوان التي
ينفعل عنها الحس بواسطة الضوء اذ هو شرط لوجودها الا لا احساس بها وفيه
نظر لان الكيفيات المحسوسة تابعة لانفعال المزاج لا بالشخص كحلاوة العسل
وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة بشخصها للمزاج العسلي ضرورة ان حلاوة
العسل لو تكونت عسلا وانفعلت انفعالا احدث الحلاوة لا مثل ذلك وكذا حمرة

فان الالوان من الكيفيات المحسوسة ومع هذا ينفعل الحواس عنها ثانيا لان الحواس ينفعل عنها بواسطة الضوء

الدم تابعه

لمزاج او ما بعد المزاج بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان الحرارة التي في النار ليست
بشخصها باقية في مزاج الجسم المركب بل الباقي في مزاجه حرارة موافقة لحرارة النار
بالنوع فالحرارة التي في النار باقية في مزاج الجسم المركب لا بشخصها وكذا القول في برودة الماء
والكيفيات المحسوسة منقسمة باقسام الحواس الخمس الظاهرة فالملموسات منها التي
تدرك بحس اللمس ومنها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الاربعة
كيفيات اول لاتصاف البسائط بها اولا ويتبعها البسائط بكيفيات في المركبات
ثانيا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والمبصرات وهي
التي تدرك بحس البصر وهي الالوان والاضواء والمسموعات وهي التي تدرك بحس السمع
وهي الاصوات والحروف والمذوقات وهي التي تحس بالذوق وهي الطعوم والتي
للمشمومات وهي التي تدرك بحس الشم وهي الروائح الثانية في بعض الملموسات
الحرارة والبرودة من الكيفيات الملموسات ابينها فلا حاجة الى تعريفهما والحرارة كيفية
تفريق المختلفات وجمع المتماثلات [illegible] من شأن الحرارة اذا اثرت في الجسم المركب
فلا شك في انه مركب من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة فضرورة ان الهواء الطف
من الماء والماء من الارض فتصعد الالطف فالالطف لكونه اقبل للخفة والتصعيد
من الاثقل فيلزم تفرق الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة ثم ان كل واحد
من تلك الاجسام مستقل لا حاز بها الطبيعة فينضم كل جزء الى ما يشاكله في النوع
بمقتضى طبيعته فالجزء الهوائي ينضم الى الهواء والمائي الى الماء والارضي الى الارضي
فلذلك قيل ان الحرارة من شأنها تفريق المختلفات وجمع المتجانسات
الا اذا كان الالتحام التام بين البسائط شديدا فالحرارة تحدث سيلانا ودورانا

دون التفريق الا اذا كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لانها اذا قوي
فعل الحرارة لم يقو على التفريق لما بين اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب
فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث حركة دورية
وسيلانا كما في الذهب وان لم يكن تلبيسا فقط او كان الجزء الكثيف غالبا على اللطيف
لا غلبة في الغاية كالحديد اذ لو كان غالبا في الغاية لم تقو الحرارة على التليين [illegible]
كما في الطلق وان لم يتصعد اللطيف بالكلية اذا قويت الحرارة وكان الجزء اللطيف اكثر
من الكثيف كما في النحاس المركب مع النوشادر تركيبا قويا [illegible]
ان الحرارة الغريزية مخالفة لحرارة النار بالنوع لان الحرارة الغريزية تستتبع
الحيوة دون النارية وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة
للحرارة النارية اذ الاعضاء [illegible] من حرارة الشمس دون النار وقد علم مما ذكرنا
مغايرة الحرارة الفائضة عن الكواكب للحرارة الغريزية وقيل الحرارة الغريزية [illegible]
النارية في الجسم المركب المنكسر سورتها بالمزاج وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليل [illegible]
التجربة [illegible] لو كانت الحركة [illegible] العناصر الثلثة التي هي غير النار
فصارت نارا بسبب حركات الافلاك لان العناصر الثلثة في وسط الافلاك
[illegible] المحيط والاوزم [illegible] مثل [illegible] الافلاك
لا تقبل السخونة لما عرفت [illegible] واذا كان كذلك فلا [illegible] بما جاورها
من العناصر [illegible] سواء الحركة تحدث الحرارة فيما تقبلها فلا معنى
بالفلك لما ذكرنا واما البرودة فهل هي عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حارا
فلا تكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون التقابل بينها وبين الحرارة تقابل العدم والملكة

وتتبع هذا القول [illegible]

بان البرودة كيفية محسوسة فلو كانت عبارة عما ذكرتم فالمحسوس اما عدم الحرارة
او نفس الجسم وكل منهما بط لان المحسوس ليس عدميا اذ العدم لا يحس به ولا الجسم
ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة وايضا لو كانت البرودة نفس
الجسم لما كنا ندرك الجسم دون البرودة لكنا ندرك الجسم دون البرودة كالجسم
الحار مثلا فبطل ما ذكرتم   واما الرطوبة الخ
فقال الامام فخر الدين الرازي اما من البلة المقتضية لسهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال منه كما في الماء فلا يكون الهواء رطبا لا نعلم لو كانت
الرطوبة عبارة عما ذكرتم لكان العسل ارطب من الماء اذ العسل الصق بالجسم
من الماء لا نا نعلم ان العسل وان كان الصق من الماء الا انه لا ينفصل عما الصق
به بعسر وهو مناف للرطوبة اذ هي عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال
ولعل في الماء الكثير على ان شدة الالتصاق ليست عبارة عن الرطوبة بل الرطوبة عبارة عن
سهولة الالتصاق والماء اسهل التصاقا من العسل لان غمس الاصبع في الماء
اسهل من غمسها في العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول الشكل
وسهولة تركه فلزم ان يكون النار رطبا لكونها ارق فيلزم ان يكون اقبل للشكل واسهل
للترك وحينئذ و الرطوبة بهذا التفسير غير السيلان فان السيلان عبارة
عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا
حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا واستحال ان يكون التراب رطبا ويلزم من ذلك
ان لا يكون الماء سيالا عند الحكماء لانه ليس مركبا من اجسام متفاصلة في الحقيقة
اذ هو متصل واحد كما هو عند الحس عندهم واذا عرفت تفسير الرطوبة فاليبوسة مقابلة

لها على اصطلاح الرأيين حتى لو كانت الرطوبة عن البلة لكانت اليبوسة عبارة عن الجفاف
ولو كانت عبارة عن كيفية توجب سهولة التشكل والترك لو كانت اليبوسة عبارة
عن كيفية توجب عسر قبول التشكل وعسر الترك له   واما الخفة الخ
واما الخفة فهي قوة يحس بها محلها بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل هي يحس
بها محلها بواسطتها مدافعة هابطة والخفة والثقل يسميهما المتكلمون اعتمادا
والحكماء ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو
وجد فاما ان يوجب المدافعة عن الحيز الطبيعي الى حيز اخر فيلزم ان يكون المط بالطبع
مهروبا عنه بالطبع وهو بط واما ان يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي فيلزم تحصيل الحاصل
وهو محال ولما ذكرنا اشار بقوله لا متناع المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا
وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم ذي الارادة كاعتماد الانسان على غيره دفعة
وقد يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم عديم الارادة كميل الزق
المنفوخ المسكن تحت الماء ثم بعض الميل لهذا القسم وقد يكون قسريا وهو ما يكون
انبعاثه من غير الجسم المتحرك به كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان احدهما
طبيعي والاخر قسري الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا
الى اسفل وميلا قسريا وهو مدافعته اياه ولذلك كان حركته اسرع مما اذا تحرك
بطبعه الى اسفل وحده او كان احدهما طبيعيا والاخر نفسانيا كما في الانسان المتحدر
فان ميل بدنه بواسطة غلبة الثقل عليه الى اسفل وذلك ميل طبيعي ثم الميل
النفساني لو انضاف يعين على هذه الحركة صرورة وقد يجتمع الميلان الى جهتين كما قررنا
الميل ما يوجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشيء الواحد والمدافعة عنه استحال

اجتماعهما

والعلم به ضروري ولأجل جواز اجتماع المثلين الا جهتين حط بعد يحسن بالمجرب
للا انه يختلف السرعة والبطء حال الحجرين المرسلين لا فوق شيء واحد اذا
احسن الحجران في الصغر والكبر لان المعاوقة من قبول الحركة من العارضة للحجر الكبير
اعظم مما في الحجر الصغير ومنه يظهر جواز ان يكون المعاوق هو نفس الجسم الثقيل
فلذلك يلزمها اختلاف حركة الجسم الكبير والصغير السرعة والبطء   والصلابة
الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدم
ممانعة الغامز فيكون التقابل العدم والملكة ... الصلابة واللين كيفيتان
نفسانيتان ممانعة الغامز وعدمها فيكون التقابل بينهما تقابل التضادين والملاسة
عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن لا استواء الوضع الاجزاء بان يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض فعلى هذا المعنى يكون الملاسة والخشونة يكونان من مقولة الوضع
وسوطة الا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة
لعدم استواء وضع الاجزاء فانها حينئذ يكونان من مقولة الكيف دون الوضع و...
الا اذا فسرنا بكيفية تابعة للوضع   الثالث في ...
البحث الثالث في تحقيق المبصرات وهي الالوان والاضواء اما الالوان فعند الاكثر
فمن الكيفيات المحسوسة ... وعند ... انه حقيقة ووجودها فلا يحتاج الا ...
يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كالثلج والبلور
المسحوق وموضع شق الزجاج الثخين فان كلا منها يرى ابيض لكونه من اجزاء
شفافة صغار خالطها الهواء ونفذ فيها ضوء ... فالكون البياض
لونا حقيقيا ... والسواد ... من كثافة الجسم وعدم ... الضوء

ثم هلا يكون السواد ايضا حقيقيا وحينئذ فالالوان لا حقيقة لها واجيب عن القول
بان ما ذكرتم من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم نفوذ الضوء فيه
قد يكون ايضا سببا لحدوث البياض والسواد بان يكون لحدوث البياض والسواد
اسباب منها ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض والسواد من الالوان
الحقيقية ولئن سلمنا ان البياض الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
ليس لونا حقيقيا لكن لا يلزم منه ذلك ان لا يكون البياض لونا حقيقيا وانما يلزم
ذلك ان لو انحصر حصول البياض فيما ذكرتم وهو ممنوع اذ البياض يحصل في الاشياء
في ذلك الاختلاط المذكور كما في بيض المسلوق فانه يحصل فيه البياض وليس ذلك
لمخالطة الهواء لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله وكما في الحزاز وسود والمكلس
الذائب يحصل من الطبخ فالمرد اسبغ من ... الا ... غاية
الاشفاق ... فالمرد اسبغ ... فعلى ... غاية
فان ذلك الدواء ... الابيض ... وكذلك ...
بيان دليل على قلة ... والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض
وباقي الالوان مركبة منهما وقيل اصل الالوان خمسة والحمرة والخضرة والصفرة
وحصه ... معلوم ... التوقف   وزعم الشيخ ابو
زعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بوجود الضوء لانا لا نحس بالالوان
في الظلمة لعدم الاحساس بالالوان في الظلمة اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عن الابصار
والثاني وهو معاوقة الظلمة عن الابصار باطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم
لا يعوق فتعين الاول وهو عدم الالوان وهو ... ولا ... قول

الشيخ

هو انه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطاً لا بصار الالوان لا لوجودها فلذلك لا يرى
الالوان عند عدم الضوء لانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فرع
الالوان الخ هذا فرع الالوان والالوان قد توجد شريين اذا كانت
صرفة كالبياض الذي لم يخلط به شي من اجزاء السواد وقد توجد منتعة اذا اختلط
بها اجزاء صغار من الوان تضاد تلك الالوان اختلاطاً لا يميز ذلك الاختلاط البعض الحس كما في
تلك الاجزاء عن البياض الذي اختلط به اجزاء السواد اختلاطاً كذا
عن المحقق
واما الاضواء الخ واما الاضواء فقد منع التعريف وقيل انها اجسام
شفافة تنفصل عن الجسم المضي بذاته وتتصل بالجسم الذي المستضي بالاضواء
متحركة بدليل انحدارها من الكواكب ودليل انعكاسها عما يقابل المضي بذاته
الى غيره والانحدار والانعكاس حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء
اجسام واجيب عن هذا القياس الدال على كون الاضواء اجساما بمنع الصغرى
ثانياً بان نقول لا نم ان الاضواء متحركة ونمنع دليل الصغرى بان نقول لا نم ان الاضواء
منحدرة اذ لو كانت منحدرة لرايناها كذلك في وسط المسافة بل الاضواء تحدث
في القابل للمقابل دفعة فلما كان حدوثها عن شي عالي سبق الى الوهم انها منحدرة
ولا نم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء دفعة في الجسم المنعكس اليه المقابل في
الضوء بتوسط القابل للمضي لذاته وايضاً عورض هذا القياس بوجهين الاول
ان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة
واحدة ضرورة فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة والثاني ان الاضواء
لو كانت اجساما فانه كانت محسوسة ستر ما تحتها ضرورة فكان الاكثر

ضوءٌ الاكثر اشدّ ستراً لما وراءه والواقع بخلافه وان لم يكن محسوسة لم يكن الضوء محسوساً وهو باطل
حسا وقيل الضوء هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس به دون اللون والحس باللون
كالبلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوء دون اللون اما لانتفائه او لانتفاء شرطه
ثم ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو ومنها الخ
الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضي لذاته ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان ذلك
قويا وشعاعاً ان كان ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثاني وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة
المضي بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب فان ... او
الهواء الذي على وجه الارض في تلك الحالة مضي بمقابلة الهواء المضي بمقابلة الشمس وكالضوء
الحاصل من مقابلة القمر الذي هو مضي بالغير ويسمى الضوء الثاني نوراً كما سمي الضوء
الاول القوي ضياء كما نطق بها الكتاب الالهي حيث قال هو الذي جعل الشمس
ضياء والقمر نوراً ويسمى الضوء الثاني ظلاً ايضا ان حصل من مقابلة الهواء المتكيف
بالضوء كما في الهواء الذي على وجه الارض وقت الاسفار فان قلت لو كان الهواء الذي
على وجه الارض في تلك الحالة مضيئا لوجب ان يحس بضوئه كما يحس بضوء الجدار المضي قلت لوئه في
انما لا يحس به كما يحس بضوء الجدار المضي لضعف ضوء الهواء دون ضوء الجدار
وفيه نظر واما الذي يترقرق على الاجسام ويستر لونها فكانه شي يفيض
منها يسمى لمعاناً فان كان ذاتياً يسمى شعاعاً كما للشمس والا ... وان لم يكن ذاتياً
بل يكون مستفاداً من الغير يسمى بريقاً كما للمرآة اذا وضع في مقابلة الشمس فالشعاع
مقول بالاشتراك اللفظي على اللمعان الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف كما مر
والظلمة عدم النور الخ الظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون منيرا

بين النور والظلمة تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة عن الابصار
فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين ومنع النقض المشهور في الظلمة بانه لو كان الظلمة كما ذكرتم
كيفية مانعة عن الابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الغار نارا توقد بقربه ولا يرى ما حول تلك
النار والتالي بط فلا تكون الظلمة مانعة عن الابصار وللقائل ان يقول الظلمة كيفية تمنع
الابصار اذا كانت محيطة بالمرئي وما ذكرتم محيط بالرائي دون المرئي فلا يتجه النقض

في الظلمة

البحث الرابع في تحقيق المسموعات

وهي الحروف والاصوات اما الحروف فهي كيفيات تعرض للاصوات تتميز بعضها عن بعض
مثلها في الثقل والخفة عن ما في المسموع واحترز بالقيد الاخير الذي لم يذكره عن طول
الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان ذلك التميز ليس في المسموع وسوط وهي
ان تراد لفظ منه بعد [illegible] بعض كما ذكرنا في الحروف لان الحرف الواحد يمكن
ان يتلفظ مرتين بحيث يتميز من غير [illegible] في الحدة والثقل والحروف تنقسم الى قسم مصوت
وهو الذي يسمى حروف المد واللين ولما الصوت فيتحقق [illegible] والمشهور ان السبب
الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء اعني الامر الحاصل من التداول
بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج ايضا انما يحدث بسبب عنيف وهو
الامساس العنيف او قلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل على ان القرع
والقلع علة للتموج الموجب للصوت الدوران فانه يحدث التموج بحدوثهما وينعدم
بعدمهما وكذا الكلام في سبب التموج والصوت ولما كان الدوران دليلا ضعيفا
لا يفيد الا غلبة الظن بعلية المدار للدائر ولو سلم انه يفيد العلم فانما يفيد لو
وجد الدائر في جميع صور المدار وينتفي في جميع صور عدمه وههنا لم يكن كذلك فانه

وهي مشهورة وفيهم [illegible] وهو ما عدا حروف المد واللين

لو تموج

٥٥

لو تموج الهواء لوجد التموج بدون الصوت فان الحق المشهور ان السبب الاكثري للصوت
هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل للصوت
الى الصماخ والدليل عليه من وجوه الاول ان الهواء الحامل للصوت يميل من جانب الى
آخر بسبب هبوب الريح فلو لم يكن الاحساس بالصوت موقوفا على وصول الهواء الى الصماخ
لما تشوش سماع الصوت ح والتالي بط بالتجربة فكذا المقدم والثاني ان الاحساس بالصوت
يتخلف عن مشاهدة سببه كما نرى تخلف الصوت عن ضرب الفاس على الخشبة فلو لم يتوقف
الاحساس بالصوت على وصول الهواء الى الصماخ لما تأخر سماع عن ضرب الفاس والتالي
بط فكذا المقدم الثالث انه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه سمع
غير ذلك الانسان فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الصوت ايضا لم يصل
الى صماخه وليس كذلك والمشهور ان الصوت موجود في الخارج موجود فيه والا لما امكن
[illegible] لامتناع ادراك جهته ما لا وجود له في الخارج واما الصدا فهو صوت يحصل من
انصراف هواء متموج على سنة وشكل ويكون الانصراف عن جبل او عن جدار املس
بسبب مقاومتهما للهواء المتموج الموجب لرجوع ذلك التموج على سنته

البحث الخامس في تحقيق الطعوم

الخامس في تحقيق الطعوم لو

الجسم الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بين الكثافة واللطافة وعلى كل
واحد من التقادير الثلثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما
فالحار يفعل في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل
بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم
اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة

تفعل

يعمل في الجسم الكثيف حلاوة وفي الجسم اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة
هكذا ذكره الشيخ في الكتاب الثاني من كتاب القانون من غير دليل يوجب غلبة الظن
على ما ذكره فضلا عن العلم والعجب انه جعل الفاعل للحموضة هنا البرودة وفي كتاب
القانون في بحث الاخلاط جعل فاعل الحموضة الحرارة وبينهما تناقض ظاهر يقبله احد
فان قيل التفاهة عبارة عن عدم الطعم فلا يجوز عدها من الطعوم قلت
التفه قد يطلق على ما ذكرتم اعني ما لا طعم له وقد يطلق على ما له طعم ولكن لا يحس
بطعمه كالنحاس فانه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط رطوبة اللسان التي هي
واسطة الاحساس بالمذوقات حتى يحس بطعمه ويسمى تفاهة غير بسيطة والمعدود
من جنس الطعوم هو هذا دون الاول وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان كاجتماع المرارة
والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة

البحث السادس في المشمومات وهي

الروائح فنقول الروائح الموافقة للمزاج تسمى روائح طيبة كرائحة المسك وما يشبهها
والروائح المخالفة للمزاج تسمى روائح منتنة كالروائح الكريهة التي لا حاجة الى التمثيل بها
وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم فليس للروائح
الروائح اسماء خاصة الا من احدى الجهتين المذكورتين وسبب الاحساس بالروائح
وصول الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس وصول
الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل من ذي الرائحة وسيبسط لما سيجيء في البحث السادس
من الفصل الثاني من هذا الباب

واما القسم الثالث

واما القسم الثالث اقسام الكيفيات اعني الكيفيات النفسانية فهي الكيفيات المختصة بذوات

الانفس والمقصود ذكر بعض انواعها وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك والكيفيات
التي يتوقف عليها الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة فما كان من هذه الكيفيات
راسخة سميت ملكة وما لم يكن راسخة سميت حالا كالكتابة فانها في ابتدائها
تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة ونحن نورد بيان هذه الكيفيات في مباحث

البحث الاول في الحيوة الحيوة قوة

تتبع الاعتدال النوعي ويفيض منها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي
الاعتدال الذي يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم هي قوة الحس وقال آخرون قوة
التغذية واستدل الحكيم ابو علي في كتابه الموسوم بالقانون على ان الحيوة مغايرة
لقوة الحس وقوة التغذية بان العضو المفلوج حي والا لوجب ان يعرض له التعفن
والتفسخ ومع ذلك ليس بحساس فعلم ان قوة الحيوة مغايرة لقوة الحس وبان العضو
الذابل حي لما ذكرنا وليس بمغتذ والا لم يكن ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي
فعلم ان قوة الحيوة مغايرة لقوة التغذية وفيه نظر لان الاغتذاء والانماء
الذبول كما في الشيخ ومنعوا استدلال الشيخ بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة
لجواز ان تمنع القوة عن الفعل عائق فحينئذ يجوز ان قوة الحس والتغذية باقية
في العضو المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور فعل الاحساس والتغذي عنهما
لمانع وحينئذ لا يلزم مما ذكرتم التغاير بين قوة الحيوة وبينهما لان القوة عبارة
عما يؤثر بالفعل وحينئذ يكون العضو المفلوج والعضو الذابل فاقدا لقوة الحس
والتغذية اذ لا يصدر عنهما الاحساس والتغذي بالفعل لانا نقول لا نزاع في القوة
عبارة عما ذكرتم بل القوة عبارة عما من شانه التاثير بالفعل ولو سلم ان المراد بالقوة

لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ما من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل واللازم من ذلك
عدم ذلك الشيء وانتفاؤه ومنع استدلال الشيخ ايضا بان القوة العاقلة مع
مخالفة بالالات للقوى العادية للحيوان والامور المخالفة بالالات لا تحتاج لكون مدركة
في الاحكام وقد شرط الحكماء والمعتزلة للحيوة البنية الصالحة وقالوا البنية
الصالحة شرط لوجود الحيوة وذهب باقي المتكلمين الا الاشاعرة الى انها شرط لوجود
الحيوة والمراد بالبنية الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من الطبائع الاربع وعند
المتكلمين مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها ومنع المتكلمون قول
الحكماء والمعتزلة بان الحيوة لو كان وجودها مشروطا بالبنية الصالحة لكانت
قائمة بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحيوة ان قامت بمجموع الاجزاء فان الحيوة
ان حيوة واحدة قائمة بمجموع الاجزاء كان العرض الواحد حالا في محال كثيرة وهو محال
وان تعددت الحيوة اي تقوم بكل جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة بكل جزء
مشروطا بقيام الحيوة بجزء اخر والا لم يكن الحيوة مشروطة بالبنية الصالحة واذا
كان مشروطا يلزم الدور وانه محال ايضا وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع كل واحد
واحد فالحصر ممنوع لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد بالمجموع من حيث
هو مجموع فلا لزوم من قيام الحيوة الواحدة به قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة
وللموت معنيان احدهما عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون التقابل بين الحيوة والموت
تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة فالحيوة مخلوقة والعدم لا يخلق فالموت ليس بعدم واذا لم يكن
عدما يكون كيفية وجودية ومنع الاستدلال بان المعنى بالخلق ههنا التقدير لا الايجاد

فلا لزوم

فلا لزوم ما ذكرتم   الثاني الخ   المبحث الثاني الادراكات
والادراكات اما ان تكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس الظاهرة واما ان تكون
باطنة كادراكات العقل والقوى الباطنة والادراكات الباطنة تنقسم الى التصورات
والتصديقات وقد عرفت معناهما في صدر الكتاب والتصديق اما ان يكون جازما
او لا يكون جازما والاول اي التصديق الجازم اما ان يكون الجزم المستفاد من طرفيه
لموجب اي دليل او لا يكون لموجب والثاني اي الجازم الذي لا يكون لموجب هو التقليد
والاول اي التصديق الجازم الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو الذي
لحق التصديق به نسبة الخارج النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا يقبل بوجه
متعلقه النقيض بوجه وهو العلم والثاني اي التصديق الغير الجازم ان كان متساوي
الطرفين فهو شك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم
وكثير هذه التعريفات والتقسيمات مخالف للمشهور   والتصور الخ
ذهب الحكماء الى ان التصور اي العلم هو وجود صورة المعلوم في
العالم اي في العقل وهو المسمى بالوجود الذهني والدليل الاول يدل على وجود هذه
الصورة التي هي صورة للمعلوم في العقل هو انا نتصور المعدوم كشريك الباري
وجبل من ياقوت ونميزه عن غيره ونحكم عليه بالاحكام الثبوتية وذلك
التميز لا يتحقق الا مع ثبوت ذلك المعدوم لان المحكوم عليه بالصفة
الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت في الخارج لكونه معدوما في
الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم
لوجب كون الذهن حارا وباردا معا مستقيما ومستديرا معا عند تصور الحرارة

والبرودة

والاسماع والاسوداد لوجود صور هذه الاشياء في الذهن عند تصورها وايضا
نحن نعلم قطعا باتصاف الشيء بالاشياء المتقابلة وفيه نظر لان الامر العارض هي صورة
الحرارة وصورة البرودة الذهنيتين وكذا هي صورة الاسماع وصورة الاسوداد
بل العناد بين ماهيتهما في الخارج فان سلم فلا نسلم ان الذهن يتصف بالحرارة والبرودة
والاسماع والاسوداد حتى يكون متصفا بالمتقابل لا المواد الجسمانية
والحق انهم لو   والحق عند المحققين ان الحكماء اراد وا بالصورة
الموجودة في الذهن ما يشبه الامر المتخيل في المرآة اعني تكون شبيهة بالصورة الموجودة
في الخارج الا انها لا تكون حالة في المواد ولا تكون متصفة بصفات الموجود الخارجي
فيحتمل ان تكون صحيحا وان اراد وا بها صورة تشارك الموجود الخارجي في تمام الماهية
فيظهر لوجهين الاول ان الصورة الموجودة في الذهن عرض حلولها في محل تقوم به وهو
الذهن والمتصور الموجود قد يكون جوهرا فلا تكون الصورة الذهنية مساوية له في تمام
الماهية الثاني ان الشيء [illegible] النفس الناطقة [illegible] ذاتها فلو كانت
صورة المعلوم الحاصلة في العالم مساوية للمعلوم في تمام الماهية لزم حصول مثل العالم في نفسه
ولو حصل في العالم مثله لزم منه اجتماع المثلين وانه باطل لا يقال العاقل في العقول
واحد لان العاقل [illegible] عرض [illegible] ماهيته [illegible] وهي صورة المعلوم والعاقل هذا
النفس [illegible] ماهيته [illegible] ذاته
واذا جاز ذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا تعقل الشيء ذاته لعدم المغايرة بين العاقل
والمعقول واما لانا نعلم حضور الشيء عند نفسه [illegible]
اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم ليست مساوية له في تمام الماهية وقيل

العلم

العلم هو تعلق خاص بين العالم والمعلوم وح تعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب
تغاير النسب عند تغاير المنتسبين وهذا التفسير يشكل بعلم الشيء بنفسه فان تعقل
الشيء نفسه غير معقول لعدم التغاير وقيل العلم صفة وجودية توجب العالمية
والعالمية حالة [illegible] الصفة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا تعدد العلم بتعدد المعلومات
اذ لا يلزم من تعدد تعلق الصفة بالمعلومات تعدد ذات تلك الصفة كجواز تعلق
الشيء الواحد [illegible] الاشياء الكثيرة لعلاقات كثيرة   [illegible]
[illegible] المسلمات [illegible] على القول بالصورة الموجودة في العاقل الفرع الاول ان الصورة
العقلية اي الموجودة في العقل تفارق الصورة الخارجية الحالة في المادة فان الصورة
الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست محسوسة وتفارقها ايضا في ان الصورة
الخارجية [illegible] لانه لا [illegible] فيها صورة الشيء [illegible] اخرى مثلها بخلاف
الصورة العقلية فانه يجوز ان تحل في [illegible] العاقل صور كثيرة معا وتفارقها ايضا
في ان الصورة تمتنع [illegible] بمادة [illegible] بخلاف العقلية فان الصورة
الصغيرة والصورة العظيمة يجوز حلولهما في العاقل معا وتفارقها ايضا في ان الصورة
الخارجية [illegible] المحسوس صورة اخرى [illegible] الفساد من
زوال الصورة [illegible] بخلاف الصورة العقلية الفرع الثاني ان الصورة
العقلية كلية بخلاف الصورة الخارجية فان كل موجود في الخارج شخص [illegible]
الصورة الموجودة في العقل كلية [illegible] فان الصورة الموجودة في العقل جزئية [illegible]
جزئية يمتنع تصورها [illegible] بل [illegible] المعلوم [illegible]
او لان [illegible] الصورة [illegible] المتصور [illegible] اذا

ادركنا

الانسان الكلي فالصورة الحاصلة منه في ذهننا بسبب الا زيد وعمرو سواء اذا عرف شخصا
كل فرد فما بقي بعد الحذوف يكون مساويا لما حصل في ذهننا من الانسان الكلي وفي قوله لان
المعلوم بهذه الصورة امر كلي نظر فان المعلوم لهذه الصورة ان كان امرا موجودا في العقل
فلا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان كان امرا موجودا في الخارج فاولى بان لا يكون كليا وتقدير
كليته يبطل العرف   والعلم اما   والعلم اما علم اجمالي يتعلق ذلك
العلم بامور متعددة باعتبار امر واحد شامل لها وهو مبدأ تفاصيل تلك الامور يمكن استحضار
مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاشياء
التي كانت مصورة على التفصيل واما علم تفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد من تلك الامور
كمن علم ماهية مركبة بتفصيل الاجزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض وايضا العلم اما فعلي وهو مثل
ان تصورت شيئا فعلته واما انفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته
فصل اما   تنبيه للمسئلة كانها تذنيب لمباحث الادراك كما اذا عرفت هذا
فنقول للنفس في الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهو عند كونه
ادراك النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال ويسمى عقلا هيولانيا المرتبة الثانية
ان تحصل البديهيات بواسطة استعمال الحواس في الجزئيات والتنبه منها لمشاركات
ومباينات وتهيأ بها لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة التي هي مناط التكليف
والدليل الدال على كونه مناطا للتكليف مذكور في الايضاح والمرتبة الثالثة ان يحصل
للنفس النظريات بحيث تتمكن من استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد
ويسمى عقلا بالفعل المرتبة الرابعة ان تستحضر النظريات وتلتفت اليها بحيث لا تغفل
عنها ويسمى العقل المستفاد   الثالث   البحث الثالث في القدرة

والارادة

والارادة والقدرة صفة تؤثر على وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع
في المراد كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر في المكروه وقيل القدرة مبدأ
الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا الى المفسرين لكونها مؤثرة وفق
الارادة ومسبوقة وكونها مبدأ للافعال المختلفة التي هي التغذية والتنمية وتوليد
المثل والحس والحركة والقوة الفلكية قدرة عند من يجعل القوة الفلكية شاعرة
ومدركة على التفسير الاول للقدرة كالفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الافلاك متحركة
بالارادة لنيل التشبه بالعقول دون التفسير الثاني لكون صدورها يصدر منها على نهج
واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة كالتغذية
والتنمية وتوليد المثل لا على التفسير الاول لكونها عديمة الارادة والقوة العنصرية
خارجة عن القدرة بالتفسيرين لكونها ليست ذات ارادة وكون صدورها يصدر منها
على نهج واحد والقدرة غير المزاج لان المزاج من جنس الحرارة والبرودة اي من جنس
الكيفيات الملموسة وما يؤثر المزاج يكون من جنس ما يؤثر فيها وهو احدى تلك الكيفية
في مقابلها والقدرة ليست كذلك اي ليست من الكيفيات الملموسة وليس ما يؤثر فيها من
جنس ما يؤثر الحرارة والبرودة لان ما يؤثر فيها الفعل الارادي او الافعال المختلفة على
اختلاف التفسيرين لها وفيه نظر لانه ان اراد يكون المزاج من جنس الحرارة
والبرودة كونه حاصلا من تفاعلهما فمسلم ولا يلزم من ذلك ان يكون ما يؤثر من جنس
ما يؤثرهما وان اراد كونه من نوعهما فممنوع القوة مبدأ الفعل سواء كان الفعل مختلفا
كالقوة الحيوانية او على نهج واحد كالقوة العنصرية وهو المراد بقوله مطلقا وقد
يقال القوة للامكان الذي مجازا اذ كان المراد بالقوة القوة المقسمة للفعل كما في الامكان

الامكان الخاص

لا الاستعدادي لان القوة موضوعة لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء
من مفهوم لفظ القوة فيكون اطلاق لفظ القوة عليه اطلاقا تضمنيا فيكون مجازا اما
لو اريد بالامكان الاستعدادي لكان بينهما ترادف والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال به م
بسهولة من غير سبق روية وفكر كمن ملك الكتابة فانه تصدر عنه كتب الحروف من غير سبق
روية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية على مذهب القدرة م
ان القوة العقلية من حيث انها حالة متى انضم اليها الارادة لاحد الضدين حصل ذلك الضد
ومتى انضم اليها الارادة الى الضد الثاني حصل الضد الثاني بخلاف الخلق كالخلق فان الخلق لا يكون
كذلك ومن قال بتساوي نسبة الفعل والترك الى القدرة لا يكون اراد بها القوة المستجمعة متن م
للشرائط اي العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين والا يلزم اجتماع الضدين
وانه محال ولا يجب ان المراد بالقدرة العلة التامة زعم ان الصلوح القدرة للضدين
ان القدرة مع الفعل بالزمان لانها لو تقدمت على الفعل بالزمان لزم تخلف المعلول
عن علته التامة وانه محال والمحبة ترادف الارادة فالمراد بمحبة الله للعباد ارادة
كرامتهم والمراد بمحبة العباد لله ارادة طاعته والرضا من العباد ترك الاعتراض
ومن الله ارادة اكرام للمومنين ومثوبتهم على التابيد والعزم نوع من الارادة اذ
الارادة قد تكون من غير سبق تردد وقد تكون مع سبقه فالعزم جزم الارادة في
الشيء الذي تردد او يريد ان تفعله   الرابع اللذة والالم
تصور الالم واللذة بديهي لان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة ويدرك التميز بين كل
منهما وبين ما عداهما كذلك وما هذا شانه يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان كان
المراد بقوله ان كل حساس يدرك كلا منهما يدركه بديهة سواء كل حساس يدرك بالبديهة

ماهيتهما فممنوع وان كان المراد ان كل حساس يدرك حصولهما لذاته بديهة فمسلم
ولكنه لا يلزم منه ذلك بداهة تصورهما واما قولهم في تفسيرهما ان اللذة هي ادراك
الملائم من حيث انه ملائم وان الالم هو ادراك المنافر من حيث انه منافر ففيه نظر
لانهم لو ارادوا بهذا التفسير تحقيق اسم اللذة والالم اسميا لما ذكروا اصطلاحا
فلا مشاحة فيه وان ارادوا به ان ما ذكروه حد لهما ففيه نظر لانا نجد من انفسنا
عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك بعض الاشياء الملائمة
ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس ادراك الملائم او غير ادراك الملائم ونعتبر التغاير بين
تلك الحالة وبين ادراك الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجرد ادراكهما او عن احدهما الكلام في م
وكذا الالم واذا كان كذلك فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه حدا لهما والعجب ان الامام
زعم ان تصورهما بديهي والتميز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا بديهي
ثم ناقض في هذا المقام وقال انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره
واذا عرفت هذا فنقول انا زدنا على ما اورده المص في تفسير اللذة قولنا من حيث
هو ملائم وفي تفسير الالم قولنا من حيث انه منافر لان اللذة ليست عبارة عن ادراك
ذات الملائم بل عن ادراكه من حيث هو ملائم كما ان لذة الحلاوة ليست عبارة عن
ادراك ذات الحلو بل عن ادراكه من حيث هو حلو ولذلك لا يلتذ به المريض
وان كان يدرك ذات الحلو ويذوقه وكذلك الالم ليس عبارة عن ادراك ذات
المنافر بل عن ادراكه من حيث هو منافر كما ان الم المرض ليس عبارة عن ادراك
ذات المرض بل عن ادراكه من حيث هو مرض ولذلك قد تشتهيه بعض المرضى وما
حصل من ان اللذة هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية خطأ لان اللذة لو كانت

لوجب ان لا يحصل اللذة الا بعد الالم وانه باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر
الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية وبالعثور على مال فجأة مع عدم خطور
هذه الامور بالبال قبل حصولها والتألم بفقدها وفيه نظر فان هذه الحركات
على وجه التعيين وان لم يخطر بالبال لكن لعلها هنا وهي خطور الوجه الحسن مطلقا
والوقوف على العلوم كذلك ووجدان المال كذا يخطر بالبال لكل احد ولو لم يعهد فقطعا
فلا يكل ليعد الانسان لحصول كل منها اي فمن اي فرد حصل   الحاشية
البحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة تصدر
بسبب تلك الحالة او الملكة الافعال الحيوانية عن موضوعها وهو الاعضاء سليمة اما الحالة
والملكة فهو تفسيرهما واما باقي القيود فعليها ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها
هاهنا فمن اراد فليطالع شرح القانون للاستاذ العلامة قطب الملة والدين
الشيرازي روح رمسه واما المرض فبخلاف ما ذكر في تعريف الصحة اي عدم تلك
الحالة او الملكة فعلى هذا التفسير للمرض لا واسطة بينه وبين الصحة واما باقي
الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن والحقد وامثال ذلك كالغضب والخوف
والجوع فغنية عن البيان لان كل احد يدرك واحدا منها ضرورة ويدرك التمايز بينه
وبين ما عداها كذلك وما هذا شانه يكون ضروريا غير محتاج الى بيان ومنه ما عرفته
في ان اللذة والالم بديهي التصور   واما القسم الثالث الخ
واما القسم الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات المختصة بالكميات في الكيفيات
المختصة بالكميات اما ان يكون عارضة جوهرا للكميات من غير ان يتركب مع غيرها
وهي اما ان يكون عارضة للمتصلات اي الكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة

والانحناء والشكل فانها من خواص المقادير وسيوضح واما ان يكون عارضة
للمنفصلات اي الكميات المنفصلة كالزوجية والاولية والتركيب فانها من خواص
الاعداد اما الزوجية فظاهر واما الاولية والتركيب فلان الاولية عبارة
عن كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والتركيب عبارة عن كون العدد
بحيث يعده غير الواحد كالاربعة فانها بحيث يعدها الاثنان وهو غير الواحد
واما ان يكون الكيفيات المختصة بالكميات مركبة من تلك الكيفيات العارضة ومن
غيرها كالخلقة العارضة للجسم المركبة من الشكل وهو من الكيفيات المذكورة
ومن اللون وهو من الكيفيات المحسوسة   واما القسم الرابع الخ وهو الكيفيات
الاستعدادية فتلك الكيفيات ان كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة يسمى
تلك الكيفية قوة وان كانت استعدادا نحو القبول كاللين يسمى تلك الكيفية ضعفا
ولا قوة   الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي ما عدا
الكم والكيف من الاعراض وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في اثباتها
اي في وجودها انكر ثبوت هذه الاعراض جمهور المتكلمين الا الاين فانهم قالوا
بوجوده ثم قالوا في بيانه ان هذه الاعراض ليست من الامور الموجودة في الخارج
لانه لو وجدت هذه الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها ضرورة
ولو كانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في محالها لكون حصولها في محالها من الامور
النسبية فيكون لحصولها في محالها حصول اخر وينقل الكلام الى حصول ذلك الحصول
في المحال فيتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون حصول ذلك الحصول نفس الحصول
فلا يلزم ما ذكروا وايضا منقوض بالاين احتج الحكماء على ان النسبية من الامور الوجودية

ما يكون متحققا في الخارج ككون السماء فوق الارض مثلا فان هذه الفوقية حاصلة
في نفس الامر ولا فرض ولا اعتبار متحقق ههنا واذا كانت متحققة في الخارج فتلك
الاعراض من الخارجيات دون الاعتباريات العقلية وليست اعداما لانها
تحصل للشيء بعد ما لم تكن حاصلة له لان الشيء قد لا يكون فوق شيء ثم يصير فوق والحاصل
بعد العدم لا يكون عدما ضرورة وليست ذات الجسم ايضا لان الجسم لا يفتقر الى الغير
اي ليست ذاته مما يعقل بالقياس الى الغير وهذه الاعراض معقولة بالقياس
فتلك الاعراض امور موجودة زائدة على ذات الجسم وهو المطلوب فان قلت لا نسلم
ان هذه النسب امور متحققة في الخارج فاي حاجة الى الاستدلال على انها ليست اعداما
قلت لا يلزم من كون الشيء امرا متحققا في الخارج ان لا يكون عدما وانما يلزم ذلك
ان لو كان متحققا بالذات لا بالعرض فان اعدام الملكات امور متحققة في الخارج
بالعرض مع كونها اعداما نص عليه الشيخ فانه قال في الفصل الثالث من المقالة
الاولى من طبيعيات الشفاء في عدم الملكة مثل العمى ولفظ العدم عدم بالعرض
كان له وجودا بالعرض ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء واللقاء وتقريره انه لو
صح ما ذكرتم من الحجة على كون النسب امورا موجودة في الخارج يلزم ان يكون
اللقاء والفناء عرضين موجودين في الخارج والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الشرطية
فلانه يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض وفان في نفسه سواء وجد
الفرض والاعتبار او لم يوجد وليستا من الاعدام لانهما حصلا بعد العدم والحاصل
بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما وفيه نظر فان اللقاء والفناء
عبارة عن العدم بعد الوجود لا عن الوجود بعد العدم حتى يتم ما ذكرتم وليستا

عبارتين

عبارتين عن نفس ذلك اليوم لانهما لو كانا نفس ذلك اليوم لتحقق حين تحقق
ذلك اليوم ولكن ذلك اليوم حين كان حاصلا لم يكن ماضيا ولا فانيا فهما
اذن امران وجوديان زائدان على ذلك اليوم واما بطلان التالي فلانهما لو كانا
موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي لكونهما صفتين للامس
المعدوم وانه باطل   الثاني في الاين لو   المبحث الثاني الاين
سمى المتكلمون الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس لانواع اربعة اعني الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجسم او الجوهر في آنين
فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصول الجوهر في آنين فصاعدا
في مكانين اي في محل ان يكون في مكان وهو قريب من قولهم الحركة هي حصول
الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما
تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه الحركة
فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون
وهو مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في اول زمان
حدوثه لا يكون ح ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه
لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز آخر واما اذا فسرنا السكون بحصول
الجسم في مكان كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون عين
الكون لا نوعا منه   وقال الحكماء لخ   قال الحكماء الحركة
كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من حيث كون ذلك الشيء بالقوة وبيان هذا التعريف
ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا لامتنع حركته فيكون حصول الحركة للجسم

كمالا له

اد المعنى بالكمال حصول ما بالقوة بالفعل فعلم بان الحركة كمال ويفارق هذا الكمال
اعني الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة هذا الكمال ليست الا التادي الى الغير
كالوصول الى المقصد بخلاف ساير الكمالات فانها ليست عبارة عن التادي الى الغير
فيكون ذلك الغير متوجها اليه وممكن الوجود ليتادى اليه فيكون حصول ذلك الغير
للجسم كمالا ثانيا له لكونه متاخرا عن الحركة فعلم ان الحركة كمال اول وذلك النوع دائم
باقيا كذلك يبقى شي من الحركة بالقوة والا لكان ذلك وصولا لا توجها فعلم ان الحركة كمال
اول للشي الذي هو بالقوة اعني للجسم المتحرك والحركة ليست كمالا من حيثيته بل هي كمال
اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة اعني من حيث كونه متحركا فتعين من ذلك ان الحركة
كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم المتحرك من حيث
كونه متحركا وحاصل هذا التعريف قريب مما قاله قدماء الحكما وهو ان الحركة خروج
عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج وانما تعرض لمثل العبارة لئلا يقتضي اللفظ
وذلك قد يكون الى ... وذلك الخروج اعني الحركة قد تكون
في الكم كالتخلخل وهو ازدياد مقدار الجسم من غير ضم شي اليه من خارج كاسخان الماء
من الجمود الى الذوبان وكالتكاثف وهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه كاسال
للماء من الذوبان الى الجمود وكالنمو وهو ازدياد يكون للجسم بسبب ضم شي اخر اليه على
وجه يكون متداخلا في الاصل مدافعا اجزاءه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية
كما يكون في سن الحداثة وكالذبول وهو انتقاص يكون للجسم بسبب فصل جسم
طبيعي يرى كما بالتخلخل كما قال الشارح وانما زدناه هذه القيود لئلا يكون
في تعريفهما لان النمو ليس مجرد ازدياد الجسم بسبب ضم جسم اخر اليه وكذا الذبول

ليس مجرد انتقاص الجسم بسبب فصل جسم عنه كما ذكره الشيخ والا لكان ضم ماء الى ماء
او غسل الى غسل نموا وازالة بعض الماء او قطع بعض الخشب ذبولا وليس كذلك
فان السمن بعد سن الوقوف والهزال في سن النمو ليس نموا ولا ذبول يعني عليه
الشيخ وقد يكون في الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى الحركة في الكيف
استحالة وقد يكون في الوضع كحركة الفلك في مكانه فانه يتبدل نسبة اجزائه بعضها
الى الامور الخارجة عنها بالتدريج ويسمى حركة دورية وقد يكون في الاين كالحركة من
مكان الى مكان اخر ويسمى نقلة ولا تكون الحركة في الجوهر لان حصول الجوهر يكون دفعة
لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصلت صورة
جوهرية اخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه فسادا ولا تكون ايضا
في ساير المقولات كمتى والاضافة والملك وان ينفعل وان يفعل لانها تابعة لمحروضاتها
في وقوع الحركة وعدمه وفي هذه الامثلة مذاهب كثيرة وابحاث دقيقة تركناها
حوفا عن الاطالة من ارادها فليطالع المبسوطات ولابد لكل حركة
لابد لكل حركة من ان يتحقق من اسباب امور ستة للحركة وهو المبدا
وما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي يقع فيه الحركة من المقولات
كالاين والكم والكيف والوضع وما له الحركة وهو المخصوص في الكائنات الى الحركة
متوجه اليه وما به الحركة وهو المحرك والزمان هكذا فسر الكاتبي قول الامام
في الملخص وهذا التفسير غير صحيح لاحتماله بالمحرك الذي اللازم لحركة منه وايضا
لو صح فانما يصح ان لو كان المراد بالحركة الحركة الاينية المستقيمة لكنه ليس كذلك
لانه اعترف بان ما فيه الحركة اعم من ذلك فان قلت المراد بما له الحركة

قلت لو حمل ما له الحركة على المحرك يلزم الاختلال فالاجله الحركة ولا يستقيم قلت ما له الحركة هو بعينه ما اليه الحركة كما في الحركة الاينية قلت قد يكونان متخالفين كما في الحركة الفلكية فان ما لاجله الحركة الفلكية هو التشبه بالعقول عن ما اليه الحركة هو المنتهى المفروض

وتشخص الحركة لو تشخص الحركة

انما يتحقق بوحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين لما مر ولذلك لم يتعرض للشيخ لهذا التعليل وبوحدة زمانها وبوحدة ما فيه الحركة اما وحدة الزمان فلانه الزمان لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة واحدة اذ الموضوع الواحد قد يتحرك الا جهتين في زمانين ولما وحدة ما فيه الحركة فلان ما فيه الحركة لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة متشخصة وان اتحد الموضوع والزمان لانه قد يتحقق الموضوع الواحد متمكنا في الامكان الاخر ومع ذلك يتحرك في آن واحد واذا جاز ذلك لم يتشخص الحركة الا مع وحدة ما فيه الحركة وفيه نظر لان الاستحالة والنمو لكونهما حركتين لا يمكن ان يقعا في آن واحد بل الصواب انه يقعان في زمان واحد ولعل النسخة للشيخ كانت كذلك الا ان المغير انما وقع من النساخين ومتى اتحد ذلك اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لاستحالة اذ لو تعددا مع اتحاد الزمان ضرورة ولا عبرة بوحدة المحرك لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة ولا يتعلق اي لا يلزم من تعدد المحرك تعدد الحركة لان محركا لو حرك جسما وقبل انقطاع تحريكه يوجد محرك اخر كانت الحركة واحدة مع تعدد المحرك اذ لو قدرنا مغناطيسا يجذب الحديد وهناك مغناطيس اخر في ذلك الآن بحيث انه لا يكون بين تعطيل الاول وابتداء الثاني المائز فاصله

وتنوعها الخ

تنوع الحركة اي اختلافها بالماهية

البسيط تنوع

بتنوع ما منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود فان مبدأ الهبوط المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدأ الصعود هو المركز ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وقد يكون تنوع ما فيه الحركة وان اتحد المبدأ والمنتهى كالاخذ من الجسم الابيض من الساذج الى الفستقي ثم الى الحمرة ثم الى السواد تارة واخرى من الساذج الى الفستقي ثم الى الحمرة ثم الى السواد ولا اعتبار بتنوع المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان ان قدر تنوعه بان يكون اجزاؤه مختلفة بالماهية في تنوع الحركة لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد وعارض واحد ومعروض واحد فجاز اختلاف المحركات مع اتحاد الحركة بالماهية التي هي اثر لها واختلاف الموضوعات مع اشتراكها في الحركة الواحدة العارضة لها واشتراك الازمنة المختلفة في معروض واحد وهو الحركة الواحدة لكون الازمنة عارضة للحركة لكونها مقدار الحركة كما عرفت

واختلافها بالجنس الخ

واختلاف الحركة بالجنس على معنى ان كل حركة يكون داخلة تحت جنس مغاير للاخر يكون باعتبار ما فيه الحركة كالتغير الذي هي حركة في الاين والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة في الكم فان كل واحد من هذه الحركات مغاير للاخرى باعتبار كون كل واحد منها داخلا تحت جنس مغاير للاخر اعني الاين والكم والكيف

وتضادها الخ

وتضاد الحركات ليس بتضاد المحرك وتضاد الزمان ان قدرت تضاده لما سبق انفا من ان المختلفات يجوز اشتراكها في اثر واحد ومعروض واحد وليس بتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط

بل تضاد الحركات بتضاد ما منه الحركة اما بالذات كالتسود أي الحركة من البياض
الى السواد والتبيض أي الحركة من السواد الى البياض فان السواد والبياض متضادان
بحسب الذات واما بالعوارض كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما اعني المركز
والمحيط نقطتان متماثلتان بحسب الذات لكن عرض لهما تضاد بحسب العوارض من حيث
ان احديهما صارت مبدا والاخرى منتهى والعاقل ان يقول ان المص قال في اسباب
تنوع الحركة ان المبدا والمنتهى في الصعود والهبوط يختلفان بالنوع وههنا حكم بانهما
نقطتان متماثلتان عرض لهما التضاد ومنهما تناقض وايضا المركز والمحيط لا يختلفان
بحسب العوارض لان لكل واحد منهما مبدا ومنتهى فان قلت مبدا احديهما تضاد
مبدا الاخرى لكون احديهما مبدا للهبوط والاخرى مبدا للصعود ومما يتضادان
قلت لو تعلل تضاد مبدا انهما تضاد الحركتين لزم الدور
والقسامها الخ انقسام الحركة لا يكون بانقسام الزمان لان الزمان الذي
هو مقدار الحركة اذا انقسم انقسمت الحركة لان الحركة الواقعة في نصفه ذلك الزمان نصف
الحركة الواقعة في كله فيلزم انقسام الحركة بانقسام الزمان وينقسم ايضا بانقسام المسافة
لان الحركة الى نصف المسافة نصف الى كلها فيلزم ايضا انقسامها بانقسام المسافة وهذا
الانقسام مخصوص بالحركة الى انه وينقسم ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة عرض حال
في المتحرك فلو انقسم المحل يلزم انقسام الحال فيه وفيه نظر واعلم ان هذا الانقسام
لا يكون في الحركة الاينية لان الجسم المتحرك ان لم يكن له جزء بالفعل فظ وان كان فالحركة
تعرض الجسم كله اولا وبواسطته للاجزاء ولا بد لها الخ ولا بد
للحركة من نوع توجيهها لان الحركة امر ممكن لا بد لها من علة وتلك العلة ان كانت متميزة عن سبب

خارجي ان يكون سببها امرا خارجا عن ذات المتحرك سميت الحركة قسرية وان لم يكن مستندة
الى سبب خارجي فان كان لذلك العلة شعور بما صدر عنها سميت الحركة ارادية وان لم يكن
لها شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل واحد من هذه الحركات اما سريعة
وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر او مسافة مساوية في زمان
اقل واما بطيئة وهي التي بخلافها والبطوء بتخلل السكنات في البطوء لوجهين الاول
انه لو كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة بين عدو الفرس نصف يوم الى حركات
الفرس نسبة فضل حركة الفلك الاعظم بمع الدورة الى حركة الفلك المفروضة كما هي فضل تلك
الحركة ازيد من حركات الفرس الف الف مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته الف
الف مرة فيلزم ان لا يحس بحركاته المفروضة في تلك السكنات لكنا لا نحس شيئا
من سكناته فبطل القول وذلك الثاني انه لو كان البطوء بتخلل السكنات
لكان بطوء انتقال ظل الخشبة المغروزة مقابل الشمس بسبب الى سرعة ارتفاع
الشمس لاجل تخلل السكنات بين اجزاء الظل لجاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن
الظل ولو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن لجاز في الجزء الثاني والثالث مثلا وكذلك
حتى تتم ارتفاع الشمس ويسكن الظل بحاله لكن ذلك باطل بالمشاهدة وفيه نظر
بل الوجه سعو في البطوء للحركة الطبيعية ممانعة المخروق في المعاوق الخارجي كالهواء
مثلا وفي الحركة القسرية معاوقة الطبيعة وهو المعاوق الداخلي وفي الحركة
الارادية ممانعتهما والحق ان يكون في الحركة القسرية كلاهما كما في الارادية
والمشهور الخ المشهور بين الحكماء انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين
مستقيمتين صاعدة وهابطة سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا

لا الحد المعين لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول فالميل الموصل الا ذلك الحد
موجود حال الوصول وذلك الوصول يكون في آن والا لكان الجسم عند وصوله
الى احد الحدود غير واصل فلا يكون الوصول وصولا واذا كان
الوصول في آن كان الميل الموصل كذلك في آن والحركة عن هذا الحد لا بد وان تكون بميل
آخر لامتناع ان يكون الميل الواحد مقتضيا لحركتين مختلفتين وحدوث الميل الثاني
لا محالة يكون في آن آخر لامتناع اجتماع الميل عن الشيء مع الميل اليه في آن واحد ويكون
بين الآنين زمان لا محالة والا لزم تتالي الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا
وهو المط ورد هذا الدليل بمنع امتناع اجتماع الميلين المختلفين في شيء واحد وبمنع امتناع (امتناع ع)
تتالي الآنات   العاشر   المبحث الثالث في مباحث
الاضافة تطلق على المضاف بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف
الحقيقي وعلى معروض الاضافة وهو صادق على عرضنا وعلى العارض والمعروض
جميعا وهو المضاف المشهوري ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة
والفعل في الخارج والذهن لان كل واحد منهما لازم للآخر في الوجود واذا عدم
احدهما عدم الآخر كالابوة والبنوة ومن خواصها ايضا وجوب الانعكاس على واحد
من المتضايفين الى الآخر ان حكم باضافة كل واحد من المتضايفين الى صاحبه من حيث هو مضاف
اليه فكما تقول الاب اب الابن فكذلك الابن ابن الاب وكذلك العبد عبد المولى
والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث هو مضاف اليه لانه اذا اضيف احدهما الى
الآخر لا من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث هو
انسان وقلت الاب اب الانسان لا ينعكس فلا يقال الانسان ابن الاب ومن خواصها

ايضا ان الاضافة اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر
ايضا كذلك مثلا النصف المطلق بازاء الضعف المطلق وبالعكس واذا حصلت
الضعفية من جانب حصلت النصفية من الجانب الآخر وبالعكس هو لاء بعض الاضافي
اما لو تحصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم من ذلك ان تحصل موضوع الاضافة
الاخرى فان الرأسية اضافة عارضة لعضو ما بالقياس الى ذي الرأس ولا يلزم
من العلم بذلك العضو العلم بالشخص المعين الذي له ذلك الرأس لكن هو الاضافي
في الوجود الذهني كما عرفت   ثم منها الى   هذا انشا ع (هو تو)
الى تقسيم الاضافة لوجهين الاول ان نقول ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين
كالتماثل الحاصل في هذا المماثل وذلك المماثل والتساوي الحاصل في هذا المتساوي
وذلك المتساوي فالطرفان متوافقان في الاضافة وهو التماثل والتساوي
ومنها ما يختلف وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا محدودا معينا لكون
الشيء ضعفا لشيء آخر وكون الآخر نصفا له فالحاصل في احد الطرفين هو الضعفية
وفي الطرف الآخر هو النصفية وهما مختلفان وهو الاختلاف محدود الى حد
معين او يكون اختلافا غير محدود لكون الشيء زائدا على شيء آخر وكون الآخر
ناقصا عنه فالحاصل في احد الطرفين هو الزائدية وفي الطرف الآخر هو الناقصية
وهما مختلفان وهذا الاختلاف ليس له حد معين اذ الزيادة على الشيء ليست
منضبطة الى حد وكذا النقصان عنه الثاني هو ان نقول والانقسام الاضافة
الى ان يكون كل واحد منهما مقتضيا لصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر
كالعاشق والمعشوق فان في العاشق صفة ادراكية لاجلها صار عاشقا

وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا فالعاشقية او في احدهما الاحتياج
احد المتضايفين في الاتصاف بالاضافة الا ان يتصف بصفة حقيقية لاجلها صار
مضافا الى المعلوم وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم
وقد لا يحتاج كل واحد من المتضايفين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون شيء منهما متصفا
بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية
لاجلها صار يمينا ولا في الشمال صفة حقيقية لاجلها صار شمالا   والاضافة
تعرض لجميع المقولات العشر بأسرها فالجوهر الذي عرض له الاضافة كالاب
والكم المنفصل الذي عرض له الاضافة كالاعظم والكيف الذي عرض له الاضافة
كالاحر والاين الذي عرض له الاضافة كالاعلى والاضافة التي عرض لها الاضافة
كالاقرب والملك المعروض للاضافة كالاكسى والفعل المعروض لها كالاقطع
والانفعال المعروض لها كالاشد تقطعا والكم المتصل الذي عرض لها الاضافة
كالاطول ومتى المعروض للاضافة كالاقدم والوضع المعروض لها كالاشد
انتصابا ولم يتعرض المص له والاضافات في تشخصها ونوعها وجنسها
وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت المعروضات اشخاصا وانواعا و
اجناسا واضدادا كانت الاضافات كذلك والافلا   فرع التقدم
تقدم الشيء على الشيء قد يكون بالزمان على معنى ان المتقدم قد حصل
في زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدم ذات الاب على ذات الابن وقد يكون بالذات
والطبع على معنى ان المتقدم يدون المتأخر دون العكس كتقدم الجزء على الكل
وقد يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوئها وقد يكون بالمكان كتقدم الامام على المأموم

اذا جعل المبدأ المحراب وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والعلامة
المص زعم ان التقدم بالعلية غير التقدم بالذات حيث جعله قسيما وليس كذلك
فان اطلاق التقدم بالذات على التقدم بالعلية اولى واشهر يشهد به كتب الشيخ
ص الرئيس ره واذ ليس في سائر المقولات الست مزيد بحث فلنختم الكلام في المقولات
والله اعلم بالصواب
الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت في صدر الكتاب تعريفه فان قلت لم قال المص
في الباب الثاني انه في الاعراض بلفظ الجمع وفي الباب الثالث في الجوهر بلفظ
المفرد قلت لان الاعراض مقولات تسع تجمع العرض جنسها والجوهر مقولة
واحدة فافترقا قال الحكماء في تقسيم الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى
او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او يكون مركبا منهما من جوهر محل وجوهر
حال وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو
الجوهر المفارق بالذات فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فيه اي كان من
شأنه ذلك فهو النفس والا فهو العقل وانما قلنا بالجسم دون البدن كما
هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن ع لا يطلق على الجسم السماوي
اصطلاحا وقال المتكلمون في تقسيمه ان كل جوهر فهو متحيز فهو اما ان
يقبل القسمة وهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد وما ص هذا
الباب ينحصر في فصلين لان المبحوث عنه فيه اما ان يكون جوهرا جسمانيا
وهو الجسم واجزاؤه او مفارقا   الاول في   الفصل
الاول في مباحث الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم الحد المرسوم للجسم عند جمهور

وهو ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وانما
قلنا قابل للابعاد الثلثة لان الجسم وان كان خلا عن بعضها لكن لا يخلو عن قبول بعضها الا
اي عن امكان فرض الابعاد فيه كالكرة المصمتة وانما قيدنا الزوايا بالقائمة ليخرج
عنه السطح فان السطح يمكن ان يفرض فيه الابعاد المتقاطعة على الزوايا لكن
لا يكون تلك الزوايا قائمة واعترض على هذا الحد بان الجوهر الموضوع في هذا التعريف
مكان الجنس لم يثبت جنسيته للجواهر لوقوع الخلاف فيها وبتقدير جنسيته
فالقابل للابعاد الموضوع فيها مكان الفصل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر فلا
يكون فصلا له وان كان جوهرا دخل تحت مطلق الجوهر الذي هو الجنس
لكون الجوهر جنسا للجواهر فيستدعي فصلا آخر يميزه عن بقية الجواهر وينقل
الكلام الى ذلك الفصل فيتسلسل واذا لم يكن ما هو الموضوع مكان الجنس
جنسا او ما هو الموضوع مكان الفصل فصلا لم يكن هذا التعريف حدا وبهذا
الدليل الذي دل على ان القابل ليس فصلا علم ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر
بان يقول لو كان الجوهر جنسا للجواهر فامتياز الجواهر بعضها عن البعض انما
يكون بفصول وهي ان كانت اعراضا لم يكن جزء الجواهر فلا يكون فصولا لها
وان كانت جواهر دخلت في الجنس فيها فيستدعي فصولا اخر تميزها عن سائر
الجواهر وينقل الكلام الى تلك الفصول ويتسلسل واعلم ان الخلاف لم يقع
في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي انواع له ام لا فان ذلك مما لا اشتباه
على احد بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف
الجوهر ام لا وح سقط ما ذكره اكثر المتأخرين على هذا الدليل وهو لزوم فصول

عرض ع

الجواهر

الجواهر انما يستدعي فصلا آخر ان لو كان الجوهر داخلا في ماهيتها وهو غير لازم
لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع فلا يلزم التسلسل اذ الفصول
ان لم يصدق عليها تعريف الجوهر يكون اعراضا لا محالة وان صدق عليها ذلك
يكون الجوهر جنسا للفصول ايضا اذ لا مفر عن ذلك وقالت المعتزلة في حد
الجسم انه الطويل العريض العميق وح يحتاج الجسم في تحصله الى ثمانية اجزاء
اثنان للطول واثنان للعرض واربعة اخرى فوق تلك الاربعة ليحصل العمق
وقال بعض اصحاب الاشاعرة في حد الجسم انه المركب من جزئين فصاعدا والحق
ان الجسم غني عن التحديد بقبيل القسمة ولا يمكن ان يصدق الجسم الظاهر من ذلك الحد الذي
ذكره كل طائفة لظهور كل عاقل يعلم ان الجسم المشاهد ذو حجم وتحيز وذاهب
في الجهات الا ان غيرها من العبارات وان كان لا يخطر بباله الابعاد المتقاطعة
على الزوايا القائمة ولا الطول والعرض والعمق على التفسير الذي ذكر ولا الجزء
الذي لا يتجزى فان جميع ذلك من التصورات الغامضة التي لا يحصل الا للافراد من
الاذكياء الذين خصوصا في العلوم الدقيقة فيكون هذه التعريفات تعريفات
بالاخفى فيكون باطلة

البحث الثاني في اجزائه

في اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطبائع الى الكعب
حرفا المحسوس مساويا للكل في الحد والاسم وانها كالماء الواحد مركب من اجزاء
صغار لا يقسم اصلا لا كسرا ولا قطعا لصلابته ولا وهما لعجزنا
عن تميز طرف منه عن طرف الا فرضا لا استلزامه انقسام ما لا ينقسم
في نفس الامر وتلك الاجزاء متناهية وقيل مركبة من اجزاء كذلك غير متناهية
وهو مذهب النظام

متره

من متكلمي المعتزلة ومذهب الحكماء أن الأجسام البسيطة متصلة في نفسها كما هو
في نفسها كما هو عند الحس وليس فيها شيء من المفاصل والمقاطع ولكنها قابلة
لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات متناهية وهو مذهب
الشهرستاني وضبط المذاهب أن يقال أن الأجسام البسيطة قابلة للانقسامات
لا محالة فتلك الانقسامات إما أن تكون حاصلة فيها بالفعل أو بالقوة وعلى كل واحد
من التقديرين فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية وقد حصل لنا من هذا التقسيم
الاحتمالات الأربعة المذكورة   حجة المتكلمين الخ
حجة المتكلمين على مطلوبهم ثلث الأولى أن الجسم قابل للقسمة ضرورة وكل ما هو
قابل للقسمة ليس بواحد لوجوه الأول أنه لو كان واحدا لقامت به وحدته
واتصفت الوحدة بانقسامه لأن انقسام المحل يوجب انقسام الحال وفيه نظر
إذ لا نسلم أن الوحدة صفة وجودية سلمناه لكن لم لا يلزم انقسامها من انقسام
محلها وإنما يلزم أن لو كان حلولها فيه حلول السريان وهو ممنوع سلمناه لكن
لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند عروض الانقسام للمحل إذ الوحدة
والانقسام عرضان متعاقبان على الهيولى أو على الجسم على اختلاف الرأيين
للمذهبين الثاني أن كل منقسم أي قابل للقسمة يتميز مقاطع أجزائه بعضها
عن بعض بخواص مختلفة كمقطع النصف والثلث والربع إلى غير ذلك وكل ما يتميز
مقاطعه كذلك تكون تلك موجودة فيه بالفعل لامتناع أن تكون المعدوم متصفا
بخواص مختلفة فيكون كل قابل للقسمة منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص
العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر لأن تميز المقاطع بالخواص المذكورة تم إذا التميز

موقوف

موقوف على تحقق تلك المقاطع وهو عين النزاع الوجه الثالث أن هوية القسمين
المتفاصلين بالتقسيم كالماء إذا قسم بقسمين إن كانت حاصلة قبل التقسيم
وهو الغلط وهو أن كل قابل للقسمة ليس بواحد وإن لم تكن حاصلة قبل التقسيم
بل حدثت بعد التقسيم لكان التقسيم إعداما للجسم الأول وإحداثا للقسمين
وهو باطل إذ لو جاز ذلك فعلى هذا التقدير لو شق بعوضة برأس إبرة سطح
البحر فقد أعدم البحر الأول وأوجد بحرا آخر وفساده لا يخفى على أحد
وفيه نظر لأن مجرد الاستبعاد في هذه المسائل لا يكفي   فعلم ا
وإذا ثبت أن كل جسم قابل للقسمة ضرورة وثبت أن كل ما
يقبل القسمة ليس بواحد بهذه الوجوه الثلثة التي ذكرناها آنفا فثبت أن كل جسم
ليس بواحد في نفسه كما هو مذهب الحكماء والشهرستاني بل هو مركب
من أجزاء وتلك الأجزاء لا تنقسم بالفعل وإلا لكان تلك الأجزاء ذات أجزاء أخر
لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من أجزاء لا نهاية لها وهو باطل بوجهين الأول
أن كل عدد سواء كان متناهيا أو غير متناه فالواحد موجود فيه ضرورة
فإذا أخذنا ثلاثة أجزاء من الأجزاء الغير المتناهية التي تركب الجسم منها بحيث يحصل
في كل جهة من جهات الجسم حجم كما مر فيحصل جسم متناهي الأجزاء إذ لا نعني
بالجسم إلا ذو حجم في الجهات الثلث ويكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الأجزاء
إلى حجم سائر الأجسام المتناهية المقادير التي تركبت من الأجزاء نسبة
متناهي العدد إلى غير متناهي العدد ضرورة لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف
والنظم وإلا لم يكن التأليف مفيدا للمقدار بل بحسب العدد وإذا كان ازدياد

الحجم

كتبه ... ١٩٢
... ١٢١٩٢

بحسب الابعاد الثلثة والسطح كان نسبة مقدار هذا الجسم الى مقدار جسم كنسبة
احاده الى احاده ضرورة فلو كان جسم متناهي المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية
كان نسبة الاحاد المتناهية الى احاد الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى
غير متناه لما عرفت من ان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن
نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه هف
وفيه نظر لانه ان اراد بالواحد ما لم ينقسم اصلا بحسب الزعم كلامه اولا
فلا نم ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المؤلف مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزائه
اذا اخذته وحده لا ينتهى الى حد لا ينقسم اصلا وان اراد به ما يطلق عليه في العرف
وان كان ينقسم في ذاته فلا نم ان المؤلف من الاحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مؤلفا
مما لا يتناهى فاعرفه فانه دقيق الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع
قطع المسافة المعينة لتوقف قطع المسافة المعينة على قطع اجزائها ضرورة وقطع كل
جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف المسافة لم يقطع مجموعها
وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيلزم قطع المسافة المعينة في زمان
متناه فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء زمان غير متناه والاول مسلم لكن القطع
غير ممتنع حسا فلا يتركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر لانا لا نم ان القطع يحصل
في زمان غير متناه بل في زمان مؤلف مما لا يتناهى والانقضاء ليس بممتنع لان كل
زمان متناه مؤلف مما لا يتناهى ايضا فقد ان تلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل
فقط فان قلت المراد بقوله وتلك الاجزاء لا تنقسم انها لا تنقسم اصلا
قلت لو كان كذلك فقوله ولا تكون ذات اجزاء الخ يكون ممنوعا اذ لو انقسم

تلك

تلك الاجزاء بالوهم لم يلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها
بل يلزم ان تكون في الجسم اجزاء وهمية لا نهاية لها وهذا ليس بممتنع بل هو عين
مذهب الحكيم فالوجهان المذكوران لا يدلان على امتناعه — وايضا النقطة آه
الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقطة موجودة
بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو عند المتكلم
المتكلم حصل المط وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا لم ينقسم
محلها اذ لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسامه اذ انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه لكن انقسام النقطة مح فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود
جوهر يستحيل انقسامه وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نم ان النقطة موجودة و
بالاتفاق ثم اذ هي عند كثير من الحكماء من الامور الموهومة لا تحقق لها في الخارج وان سلم
فلا نم انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في المحل حلول السريان
وايضا الحركة آه — الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على
مطلوبهم هو ان الحركة الحاضرة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا
لان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة
غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم ما فيه الحركة
الحاضرة يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف ما فيه الحركة نصف الحركة
كله وقد فرضنا الحركة الحاضرة غير منقسمة هف واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة
غير منقسم وهو جوهر فيلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو المدعى وقد ضعف هذه
الحجة ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وفيه نظر لانه ان اراد بعدم انقسام

الحركة الحاضرة

عدم انقسامها اصلا ممنوع لجواز انقسامها بالوهم وح لا يلزم ان يكون الحركة الحاضرة
حاضرة كلها اذ لا يلزم من انقسامها بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزائها في الوجود
وان اراد به عدم انقسامها بالفعل فمم ولا يلزم من ذلك الا عدم انقسام محلها
بالفعل وذلك لا ينافي جواز انقسامه بوجه اخر فعلم بان اللازم من الدليل الاول
والثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط وهو غير مدعى المتكلمين لا يقال
ان الحركة ليست الا الماضي او المستقبل واما الحال فغير موجود لانها نهاية الماضي
وبداية المستقبل وكلاهما معدوم فان وح لا يلزم ما ذكر لانا نقول لو كان كذلك
لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا وهو باطل لما عرفت في باب الحركة   اصنح
لكما اعلم في الجوهر الفرد لوجوه سبعة الاول ان الجوهر الفرد على تقدير وجوده
متحيز وكل متحيز فمتميز عن يساره والوجه الذي منه غير الوجه الذي اذا اشرقت
الشمس عليه وذلك يوجب القسمة لا يقال ذلك التغاير ليس لذاته بل التغاير
وجهيه فلا يوجب الانقسام في ذاته لانا نقول ان الوجهين المتغايرين ان كانا جوهرين
لزم المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما
والا يلزم قيام العرض المتضادين بمحل واحد وهو مح الثاني انا لو فرضنا خطا
مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزء وتحت الطرف
الاخر جزءا اخر هكذا ٥ ٥ ٥ ٥ ويحرك الجزءان كل منهما الى صاحبه على تساو وتحاذيا
لا محالة وتلك المحاذاة انما يكون على ملتقى جزئين كمتصل الثاني والثالث مثلا للثاني
فيلزم انقسام كل واحد من الاجزاء الاربعة اعني الجزئين المتحركين والجزء الثاني
والثالث من الخط ضرورة وفيه نظر لانا لا نم جواز حركة الجزئين الى العابد بالحركة

معو الجسم لا يلتحق بمطلقا الثالث كلما قطع المتحرك السريع بحركة جزءا قطع
المتحرك البطيء اقل من جزء اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يقف البطيء السريع
السريع في جزء ويقف في جزء اخر وقد بان فساده حيث بينا ان البطوء ليس
لتخلل السكنات واذا قطع البطيء اقل من جزء لزم انقسام الجزء وهو المدعى
وفيه ما عرفته في الرابع الجسم الذي اعوان وتراو كان ظله مثله في بعض
الاوقات كان مثل ذلك الجسم من الظل ظل نصف ذلك الجسم فيكون لذلك الجسم
نصف وتنصيف الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا قد برهن اقليدس على
ان كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضي انقسام الجزء في الخط المركب من افراد وتر
والخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء بحيث يكون على احد طرفيه
جزء اخر ويتحرك الخط الى يمين جانبيه ويتحرك الجزء الى اليسار فاذا تحرك مقدار
جزء فلا بد وان ينتقل الجزء الفوقاني ايضا لانا فرضناه كذلك فاما ينتقل الى ما
فوق الجزء الثاني من الخط فهو مح لان الجزء العالي من الخط انتقل الى حيز الجزء
الاول منه الذي هو مبدا الحركة فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني لحصوله في المبدا
وقد فرض انتقاله عنه هف وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث من الخط
فالجزء الفوقاني قطع جزئين اعني ما قطع ما تحته اعني الجزء الاول من الخط
جزءا واحدا فيكون زمان قطع الجزء الفوقاني جزءا نصف زمان ما تحته جزءا
وحركته مقدار جزء يكون نصف حركة ما تحته مقدار فينقسم زمان حركة
الجزء وحركته ومما طابقان للمسافة فينقسم مسافته ايضا وهو مح وفيه نظر
لانا لا نم ان الجزء الفوقاني اذا انتقل الى ما فوق الجزء الثاني وجب ان لا ينتقل لانتقال

لامكان الحيز الاول وانما يلزم ذلك ان لو لم يشغل الجزء الاول الحيز عن مكانه
وهو ممنوع وايضا فانه انما يلزم من فرض هذا المجموع ولا يلزم منه استحالة الجزء
وايضا فيه من الفساد ما مر في الوجه الثاني السادس من الجزء متشكل على تقدير
وجوده لان كل موجود متناه وكل متناه متشكل فان كان الجزء المتشكل كرة احيط
به حد واحد فاذا انضم هذا الجزء باجزاء اخر وقع فيما بينها فرج لان الكرات اذا
انضم بعضها الى بعض كان شانها ذلك وتلك الفرج لا تسع اجزاء مثل تلك الاجزاء
المنضومة لان الفرج لو اتسعت اجزاء مثل تلك ملاما سابها فلا بد وان تبقى
لا فرج شانها ما ذكرنا فيلزم منه انقسام الجزء ضرورة ان ما يدخل فيه في
تلك الفرج غير ما لا يدخل وان كان الجزء المتشكل غير كرة احيط به حدود فوق
واحد وكانت فيه زوايا كل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا السابع لو كان
الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا دارت الرحى فقطع الطوق العظيم الجزء
منه جزءا من المسافة فالطوق الصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم ضرورة
او يقطع جزءا تاما فيلزم تساوي الطوق الصغير والطوق العظيم في الاجزاء
وهو محال او يقطع الطوق الصغير بات جزءا ويسكن بات اخرى فينفك اجزاء
الرحى وهو محال وكلا الكلام في العرجار ذكره السبع الثلث ثم قالوا الا
عن الحكماء بعد نفي الجزء قالوا الجسم متصل واحد في نفسه
كما هو عند الحس لكنه يقبل انقسامات لا نهاية لها اذ لو انقسم الا متناهي
يلزم الجزء وقد عرفت استحالته فبطل مذهب السادس سادسة ايضا والقابل
لتلك الانقسامات ليس هو الاتصال لانه ينعدم عند حصول الانقسامات والقابل

يبقى

يبقى مع المقبول فالقابل شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء
هيولى ومادة ويسمى الاتصال الحال فيه صورة وفيه نظر اذ القابل انما يجب
مع المقبول ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا والانفصال امر عدمي فلا يلزم
ما ذكرتم واعلم ان دليل المتكلمين يمنع الانقسام الفعلي فقط في الاجزاء
كما مر بيانه ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية فيها لانهم انما نفوا الجزء بايجاب
الانقسام وهما كما مر بيانه فلا منافاة بين الفريقين اذ من الجائز ان لا ينقسم
تلك الاجزاء فعلا وينقسم وهما كيف وهذا هو الذي ذهب اليه ذيمقراطيس
والقابل ان يقول ان الحجة الثالثة تصح للمتكلمين على تقدير صحتها كما تدل على
امتناع الانقسام الفعلي فهي تدل على امتناع الانقسام بوجه ما في الوجوه
لانهم استدلوا بالنقطة والنقطة تمنع ان تنقسم بوجه من الوجوه لا يقال
التناقض واقع بين الفريقين لان القسمة الوهمية في الاجزاء تتداعى الى جواز
القسمة الانفكاكية فيها لان الاجزاء المفروضة مما لها في طبيعتها النوعية الاشياء
المماثلة انما تقتضي حيث كانت شاغرة مختلفة فيصح بين كل اثنين من تلك
الاجزاء ما يصح بين جزئين اخرين من الانقسام وعدمه فيصح بين الجزئين المتباينين
وهما الحرفان الشبيهان من الاجزاء الموجودة بالفعل في الجسم ما يصح بين الجزئين واحدة
المتصلين وهما الحرفان الوهميان لجزء زال من الاتصال الرافع للاثنينية وبالعكس
اي يصح بين المتصلين من الاجزاء مثل الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين
فعلم بان القسمة الوهمية تتداعى الى جواز الانفكاك واذا كان كذلك كان بين الفريقين

ما فقض صح

لوجود الساوق من اسباب الانقسام الفعلي ومن جواز الانقسام الفعلي الا انه يرد
لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مخالفة بالماهية فلا يلزم ما ذكر فنقول لنا ان كلامهم
على اتحاد الاجزاء في الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بمشخصات
مانعة عن الانفكاك ويكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال بعضها ببعض والانفصال
بعضها عن بعض فلا يثبت الهيولى وفيه نظر لان تلك الاجزاء ح تكون قابلة للانفصال
بحسب الطبيعة لكنها منعها عن ذلك مانع خارجي وذلك يكفينا كما في الفلك قال المص وان سلم
اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى فلم لا يجوز ان يقال الاتصال هو وحدة الجسم والانفصال
تعدده وهما عرضان متعاقبان على الجسم والقابل لهما الجسم لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم
هذا الكلام الذي يعترض فرع على وجود الهيولى والصورة — فرع لها

الصورة ح

وهو مشتمل على اربعة فروع الفرع الاول هو ان الحكماء قالوا الجسمية لا تنفك عن المادة لوجهين
الاول ان الصورة على تقدير وجودها متناهية على ما سنبينه وكل متناه له شكل
ضرورة فالصورة ح لا تنفك عن التناهي والشكل فالموجب للتناهي والشكل ليس الصورة
الجسمية العامة ولا شيء من لوازمها والا وجب اتفاق الاجزاء الصورية كلها في المقادير والاشكال
لاشتراكها في نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب ايضا ليس الفاعل المفارق
اذ لو كان هو الفاعل وحده لاستغنت الصورة بالانفعال عن قبول الفصل والوصل
وهو بين البطلان فالموجب هو القابل اي الهيولى مع ما فيه من الصفات من الاستعدادات
المختلفة وقبول الفصل والوصل فعلم بان الصورة لا تتجرد عن الهيولى الوجه الثاني
ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا بنا على نفي الجزء وكل ما يقبل القسمة الوهمية
يقبل القسمة الانفكاكية لما عرفت من ان القسمة مبدا يلي القسمة الانفكاكية وكل ما يقبل

وان لا ينقسم في جميع الجهات

القسمة الانفكاكية فله مادة على ما مر تقريره فهذه المقدمات فالصورة لها مادة
ضرورة وهو المطلوب الفرع الثاني هو ان الهيولى ايضا لا تنفك عن الصورة والدليل عليه
هنا وجهان الوجه الاول ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ويكون ذات وضع او لا يكون
قابلة للاشارة الحسية بانها هنا او هناك فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اذ
لا نعني بالجسم سوى ذي وضع منقسم في جميع الجهات فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم البعض
او ينقسم لكن لا في جميع الجهات وح ان انقسم في جهة واحدة كان خطا او في جهتين كان
سطحا لكن الهيولى ليست بجسم طبيعي لكونها جزاءه ولا جسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا
وكون الجسم التعليمي عرضا وليست ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم ان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة وان كانت ذات وضع ولو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت
غير ذات وضع كانت نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على السوية فاذا لحقها الصورة
تقرر ذات وضع مخصوص لاستحالة ان يكون جسما غير ذات وضع مع استحالة حصول
وضع غير معين فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال فعلم بان الهيولى لا تتجرد عن الصورة مطلقا
وفيه نظر لان هذا البرهان على تقدير صحته لا يدل الا على ان الهيولى المقارنة للصورة — للمكن ح
لا تتجرد عنها اما لو كان هيولى لا تقترن بالصورة اصلا لكونها مخالفة لسائر
الهيوليات بالنوع فالبرهان لا يتناولها واما الوجه الثاني هو ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة لكانت موجودة بالفعل ضرورة ويكون مستعدا لقبول الصورة لان هذا
الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كان لنفسها لكون الهيولى مقتضية للقوة
والفعل معا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة وفعلا لما سيجي ان الواحد لا يكون مبدا
لشيئين فيكون للهيولى ما يقتضي هذه القوة اعني قبول الصورة وما يقتضي

هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى وينقل الكلام ويتسلسل وانه محال واذا لم تجرد
الصورة عن الهيولى ولا الهيولى عن الصورة فلكل منهما الى الاخرى افتقار ولكنه
لا افتقار هو الفرع الثالث والغرض ان نقول الهيولى مفتقرة الى الصورة في
بقائها وتحيزها لان بقاء الهيولى وتحيزها دون الصورة يقتضي تجرد الهيولى عن الصورة
وانه محال لما عرفت والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها لما عرفت ان تناهي
الصورة وتشكلها دون المادة محال الفرع الرابع ان المادة كما لا تخلو عن الصورة
الجسمية فكذا لا تخلو ايضا عن صورة اخرى نوعية وهي الجواهر الحالة في الهيولى التي تكون
مبدأ للاثار المختلفة اذ لو جاز ان تخلو الهيولى عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام
في الاشكال والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل والتفكك بسهولة كالماء او بعسر كالارض
لان هذه الامور المختلفة لا يمكن ان تستند الى الصورة الجسمية ولوازمها لكونها مشتركة
والامور المشتركة لا يمكن ان تكون مبادئ للاثار المختلفة ولا الى الهيولى لكونها قابلة
فلا تكون فاعلة ولا الى المفارق لان نسبته الى الجميع على السوية بل لا بد من جواهر مختلفة
لتمكن ان تكون مبادئ لهذه الاثار المختلفة وهي الصور النوعية
واعلم ا   واعلم ان بناء هذا الكلام في الهيولى والصورة
وامتناع تجرد احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق تنويره كما سيتلى
عليك ومع تجويز ان توجد صورة مجردة عن الهيولى وهيولى مجردة عن الصورة ولو
تختلف الاجسام في الاعراض مع عدم الصورة النوعية فلا يتم ما ذكروه مع نفي الفاعل

المختار

المختار ايضا لا يتم اذ للمعترض ان يجوز ان تفعل الصورة بعضها من غير اقتران
بالهيولى بان نقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل وحده
قوله لو كان كذلك لاستغنت الصورة بالانفعال قلنا لم قلتم انه محال وهذا هو الاعتراض
على الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع الاول وفيه نظر لانه لما ثبت ان القابل
للفصل هو الهيولى فهذا المنع بعد تسليم تلك المقدمة يكون غير موجه وللمعترض ايضا
ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية بان نقول لا نم ان كل
ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه يعد من الخوارجية
وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على الفرع الاول وللمعترض
ايضا ان يجوز اقتضاء المادة المجردة عن الصورة وضعا معينا وحيزا لا مطلقا
بل بشرط اقتران الصورة بها وتوجيهه ان نقول لا نم انه لو تجردت الهيولى عن الصورة
وكانت ذات وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح
بلا مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى اما اذا
كان الهيولى بشرط اقتران الصورة بها فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر وهذا
الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع وللمعترض ان يجوز كون
الواحد مبدأ لاكثر وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ للقبول و
والفعل على تقدير ان تجرد عن الصورة وتكون موجودة بالفعل فاعلة للصورة
وما ذكر لبيانه وهو كون الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مبدأ لاكثر ممنوع بل جاز كما
مر بيانه في بحث العلل والمعلولات مع ان قابلية الهيولى للصورة ليست اثرا
لموثر حتى تكون الهيولى مبدأ لها ويلزم كون الواحد مبدأ لاكثر بل هو من الاعتبارات العقلية

التي لا تحقق لها

في الخارج ووجود المادة ايضا بالفعل ليس بمقتضى ذاته حتى يكون الصورة مبدا له ويلزم
ما ذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او قابلية من المعلول على اختلاف الرايين فلا يلزم
ما ذكرتم وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على الفرع الثاني وايضا للمعترض
ان يطالب الحكماء بما يوجب الاختلاف في الصورة النوعية بان يقول اختلاف الاجسام
في الاعتراض ان لم يفتقر على صورة نوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان يكون تلك الصورة
ايضا مستندة الى صورة اخرى ويلزم التسلسل ثم للمعترض ان يمنع ان يكون الجزء الذي هو
الموجب للاختلاف في الصور النوعية من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد
الفلكية هو سبب لاختلاف الاجسام في الاعراض والصفات ولا يوجبه قول الحكماء
لو قالوا ان الموجب للاختلاف في الصور النوعية هو الاستعدادات السابقة في
العنصريات واختلاف الهيولات الهيئية والفلكيات فيقول للمعترض لم لا يجوز
ان يكون ذلك ايضا سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض والصفات وهذا اعتراض
على الدليل الدال على الفرع الرابع واعلم ان للحكماء عن هذه الاعتراضات اجوبة
هو به يستدعي بسط الكلام تركنا لعدم الشرط المذكور الثالث في اقسامه

البحث الثالث في اقسام الاجسام الاجسام اما بسائط لم يكن
مركبة من اجسام مختلفة الطبائع كالماء الواحد او مركبات ان كانت مركبة منها كا
كالمواليد الثلثة والبسائط يكون كروية الشكل بحسب الطبع اذ لو كانت مختلفة
لزم ان يقتضي طبيعة واحدة هيئات مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك باطل لان
البسائط طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا يقتضي هيئات
مختلفة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وينقسم البسائط الى فلكيات

وعنصـ

وعنصريات لانها اما ان يكون متحركة بالارادة اولا فان كانت متحركة بالارادة
فهي الفلكيات والا فهي العناصر والاولى ان الفلكيات افلاك وكواكب لانها
ان كانت نيرة فهي الكواكب والا فهي الافلاك فالافلاك الكلية الثابتة بالارصاد
تسعة الفلك الاول هو الفلك الاعظم والعرش المحيط بلسان اهل الشرع
والجسم المحيط لسائر الاجسام ويدل على وجوده وجوه الاول ان الاجسام متناهية
لما سنذكر في البحث الخامس من هذا الفصل فيكون جسم هو نهاية الاجسام
ليس دونه جسم آخر وفيه نظر لان البرهان الذي سنذكر مزيف لما سنذكر
وان سلم فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الجسم فلكا لجواز ان يكون غير كروي ما
الجهة لعل هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم
وقبل الخوض في تقرير هذا الوجه لا بد من تقديم مقدمة وهي انه لما كانت ابعاد
الجسم ثلثة ولكل طرفان جهتان كانت الجهات ستا اثنتان طرفا الامتداد
الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت
الفوق ما يلي راسه والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي
ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه
بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العمقي
ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف
ما يقابله والاربعة الاخيرة متبدلة بالفرض لان المتوجه الى المشرق يكون
المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه
نحو المغرب تبدل الجميع بخلاف الاولين فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي

راسه فوقا

وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت
بحالهما فيكون جهة الفوق والتحت متعينة بذاتهما فلا بد من محدد كرى يحدد
الفوق بمحيطه والسفل بمركزه اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل الكتاب ونقول
ان الجهة من متعلق الاشارة الحسية ومقصد للمتحرك الاينى بالوصول اليه فيكون موجودة
غير مجردة لان العدم والمفارق لا يكون كذلك والجهة ليست بجسم لان الجسم منقسم والجهة
غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة فالمتحرك اليها اذا وصل الى نصفها الاقرب الى المتحرك
ان وقف فالجهة ذلك النصف الذى يليه لا ما فرضنا نصفا للجهة فيكون نصف الجهة جهة هف
وان لم يقف بل تحرك فحركة المتحرك ان كانت عن الجهة فيكون ذلك ايضا فيلزم ان يكون الجهة
ذلك النصف لا بعده وان كانت حركته الى الجهة فالجهة ما بعد هذا النصف فلا يكون
هذا النصف مع ما بعده جهة وقد فرضنا الجهة مجموعهما هف وفيه نظر لان منع
القسمة عن خارج لان سنال هل يكون قسم اخر وهو الحركة فى الجهة ولما ثبت ان الجهة
موجودة غير مجردة وغير جسم فهى موجودة فى جسم انه فلا بد لها من معين ومحدد والمحدد
للجهة جسم واحد اذ لو تعدد المحدد للجهة فان لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض يحدد
القرب لكل واحد منها دون البعد اذ غاية القرب لكل واحد يحصل ح واما غاية
البعد عن كل منها فلا يتعين لكن المحدد للجهة يجب ان يكون محددا للجهتين الحقيقتين معا
وان احاط بعض تلك الاجسام بالبعض فالجسم المحاط حشو لا مدخل له فى التحديد
اذ الجسم المحيط فى تحديد القرب بمحيطه والبعد بمركزه محدد للجهتين معا والمحدد
للجهة بسيط اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع يصح الانحلال لان كل مركب
كذا فانه يصح الانحلال عليه لامتناع اجزائه لاجل ارتفاع الطبيعة والانحلال

الثاني بالحركة المستقيمة ضرورة ان الحركة المستقيمة على المحدد غير جائزة لانه لو كان
متحركا بالاستقامة لكان متوجها الى جهة وح يكون الجهة متحققة له لا به فلا يكون محددا
للجهة وقد فرضناه كذلك هف واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت
وفيه نظر لانا لا نم انه لو لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض لم يتحدد بها
الا جهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب من احدهما غاية البعد عن الاخر فيتحدد
غاية البعد ايضا وايضا لا نم انه لو احاط البعض بالبعض يكفى المحيط وانما يكفى
لو كان كريا اذ لو لم يكن كريا لا يكون له محيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد
لكن قوله فالمحاط حشو فيه لطيفة لا يخفى على من له ادنى فطانة
الثالث الخ الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم
هو ان الارصاد المتوالية تشهد على ان الكواكب والافلاك باسرها تتحرك
بالحركة اليومية اعنى حركة سريعة من المشرق الى المغرب يتم دورها فى يوم بليلته
بالمغرب وعلى انها تتحرك حركات اخرى غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية
فى الجهة ومتفاوتة فى السرعة والبطوء والمناطق واذا كان كذلك فلا بد
من جسم محيط بالافلاك والكواكب ويحركها بالحركة اليومية وهو المحدد وهذا
الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة
هذا الفلك بجميع الاجسام مع انه يلزم ما ذكرتم واما الثماني الخ
واما الثماني الباقية من الافلاك فيدل على وجودها اختلاف حركات الكواكب
فان حركات الكواكب الثابتة مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد
من هذه السبعة مخالفة لحركة الاخر فوجب اثبات ثمانية تحركها لامتناع

المخلص بل لاخسم بسيط وامتناع تحرك الكواكب بالذات بان يخرق الافلاك وينتقل الكواكب
فيها كتحرك السمك في الماء لاستحالة الخرق على الافلاك لما عرفت من ان الحركة المستقيمة
على الافلاك غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة ضرورة ولقائل ان يقول لا نسلم امتناع
الخرق على الافلاك وعدم جواز الحركة المستقيمة فانه لو ثبت فانما يثبت في المحدد فقط دون
جميع الافلاك وان سلم استحالة الخرق على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق بان يتصل من بحر فلكه جسم شبيه بحلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر
الكوكب وتلك النطاق يتحرك بنفسه فيحرك الكواكب او يتحرك الكواكب لا بنفسه بل
باعتماد الكواكب على تلك النطاق وح لا يلزم الخرق فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر
لان اثبات نفوس النطاقات مخالف للاصول والعرف بلغه وبهن الملتزم ط
فرعان يج   هذا المبحث فرعان على وجود الافلاك الفرع الاول
ان الافلاك باسرها شفافة لا يكون شي ملونا اذ لو كانت الافلاك ملونة
لحجبت نور الابصار عن رؤية ما ورائها لان كل ملون كذلك والتالي باطل والا لما
نرى شيئا من الكواكب فكذا المقدم وفيه نظر فان الماء والزجاج والبلور
مرئية ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما ورائها وان سلم فلا يثبت في
الفلك الثامن والتاسع وان ~~كان ما وراء الثامن لكن لا~~ ما وراء الفلك التاسع
ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراءه الثامن لكن ليس
عليه كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة
اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة لان الطبيعة لما
اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق عن ذلك حصل ذلك الشي على اتم ما يمكن ولو كان

كذلك

لا يشوبه الحر والبرد على عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر الافلاك اذ العناصر
عند الافلاك كمنطبع من بحر والتالي باطل فكذا المقدم وفيه نظر اذ لجواز ان يكون
بعض الافلاك حارا وبعضها باردا فاعتدل التأثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك
باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة اذ لو كانت خفيفة او ثقيلة لكان لها ميل عن المركز
او اليه فكان في طباعها ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها
وقد عرفت استحالتها على الافلاك وانما قال وكان في طباعها ميل مستقيم
ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة عبارة عن مبدأ حركة الجسم على نهج واحد
من غير ارادة وهي لا تتصور في الفلكيات والطباع ما يعم الاقسام كلها
اذ الطباع يقال على مصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شي والافلاك باسرها
لا رطبة ولا يابسة لان سهولة قبول الشكل الغريب وعسر الانفصال
الذي هو عبارة عن اليبوسة لا يتم الا بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة المستقيمة
على الافلاك غير جائزة لما عرفت والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية وهي ازدياد
الجسم وانتقاصه لانه لو ازداد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لزم ان يكون
فوقه خلاء وهو محال ومقعر الفلك المحيط بجميع الاجسام مثل محدبه في عدم
قبوله فيستحيل على مقعره ما يستحيل على محدبه وهو الزيادة وهو النقص
واذا لم ينقص مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك المقعر وهو الازدياد في
محدب الفلك المحاط به وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل ان لم يكن
بين الفلكين فرجة او وقوع الخلاء ان كان ذلك وكلاهما محال وكذا امتنع المقعر

المذكور

في مقعر الفلك المحاط لان المقعر كالمحدب في تمام الماهية واذا امتنع على مقعر
الثامن امتنع على محدب التاسع بعين ما ذكرنا الى آخر الافلاك ومن هذا
التقرير اضمحل غلط لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط ليس لذاته
لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد المحدب ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر
في الامتناع لان الشرط وهو الحيز غير منتف هاهنا ولقائل ان يدفع هذا الاحتمال
ويقول المقعر على المقعر ايضا محيط والا لزم التداخل والخلاء بعين ما ذكرنا
فاندفع الاحتمال قال الخ الفرع الثاني على وجود الفلك
هو ان الافلاك متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة
في الحقيقة فيصح لكل واحد من تلك الاجزاء من الوضع والموضع ما حصل للجزء
الاخر لوجوب اشتراك المتماثلات في جميع الاحكام ولا يتاتى ذلك التحول الا بالحركة
المستديرة فتصح الحركة المستديرة على الافلاك وكلما صحت الحركة المستديرة عليه
ولم يكن فيه مانع ذاتي عنها ففيه مبدأ ميل مستدير فالافلاك فيها مبدأ ميل مستدير
وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر وهو
الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو الميل المستدير فكل فلك يجب ان متحرك
على الاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفروضة للفلك على وضع
معين وفي حيز معين ولطر هو جزء معين من اجزاء حيز الفلك جاز وضع اخر
وحيز اخر فيهم لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على كل جزء ما يصح على الاجزاء من
الوضع والحيز وذلك بالحركة المستديرة وهو المطلوب وهذان الوجهان لا يدلان على الفرع
الثاني مقيدا بالعناصر لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة ايضا مع ان العناصر

غير

غير متحركة بالاستدارة ولقائل ان يقول ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل
مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها وربما كانت الحركة المستقيمة
من الفلكيات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي عن الحركة المستديرة كما اشرنا
في تقرير الاصل اليه وانما الحصر للموانع في هذين لان الحركات البسيطة ثلث حركة
عن المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان
وواحد مستدير واما الكواكب الخ واما الكواكب
فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك اركاز الفص في الخاتم مضيئة بذاتها الا القمر
فانه جرم كمد مستعد لقبول الضوء لصقالته كالمرآة المجلوة اذا حاذتها
الشمس ويشهد بها تلك التشكلات الاكتسابية تفاوت نور القمر بحسب قربه
من الشمس وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة لا يقال يحتمل ان يكون للقمر كرة
بعضها احد وجهيها مظلم والآخر مضيء ويتحرك بعضها على مركزها حركة تساوي
حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس والمظلم الينا
فاذا تحرك الفلك تحرك هذه الكرة بمقدار حركة الفلك فيظهر لنا جانب المضيء
اولا فاولا حتى يتم للفلك نصف دورة وهي ايضا تتم نصف دورة فيظهر
لنا الجانب المضيء بتمامه فنراه بدرا واذا كان كذلك فتفاوت نور القمر بحسب بعده
عن الشمس وقربه عنها لا يدل على ان نوره مستفاد من الشمس لانا نقول
الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان القمر حينئذ يكون عند الاستقبال متوجها
الينا بوجهه المضيء واذا كان كذلك فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا توجب
خسوفه والتالي باطل لوجود الخسوف عند الاستقبال بالشرط المذكور فالمقدم

مثله

والعناصر الخ   واما العناصر فخفيف مطلق

بحويه مقعر المحيط وهو النار وهو حار يابس ان لو خلي وطبعه ظهر منه حر
محسوس ويبس فالنار مماس بحويه لمقعر فلك القمر المسمى بالمماس وخفيف
مضاف لا لقصد بعض المحيط بل يكون اسفل الى المحيط من بقية العناصر وهو الهواء
فانه لا يطلب ما يطلبه النار لكن ميله الى المحيط اكثر من ميله الى الماء والارض فكأنه
خفيف بالاضافة اليهما وطبعه حار رطب على قياس ما قلنا والهواء مماس
بحويه لمقعر النار وثقيل مطلقا نحو المركز وهو الارض وطبعه بارد يابس
لو خلي وطبعها ظهر عنها برد محسوس ويبس وبحله الوسط بحيث ينطبق مركز
حجمه على مركز العالم وثقيل مضاف لا يكون طالبا لمحض المركز بل يكون اسفل الى
المركز من بقية العناصر وهو الماء فانه لا يطلب ما يطلبه الارض بل ميله الى المركز
اكثر من ميل النار والهواء فكأنه ثقيل بالاضافة اليهما وطبعه بارد رطب
على قياس ما عرفت وكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لان الماء بسيط
وشكل البسيط الكرة الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد
بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية لا جرم سال الماء بالطبع الى الاغوار
وانكشف المواضع المرتفعة وذلك الانكشاف حكمة من الله تعالى ورحمة منه لتكون
المواضع المنكشفة عنها الماء منشأ للنباتات ومسكنا للحيوانات
ثم انها الخ   ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة اي قابلة
للكون والفساد ومعناه حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المتعاقبة
على الهيولى الواحدة لا انقلاب كل من العناصر الى الثلثة الباقية اما بواسطة

او بغير

او بغير واسطة والاول لغير الواسطة هو قسمان احدها للمتجاورين وكون المجاور
الآخر اما الماء فانه ينعقد ويكون منه الارض لان مياه بعض العيون تحجر
حجرا وذلك مشاهد والارض تصير ماء لان الحجر يجعله اصحاب الحيل وهم
اصحاب الاكسير ماء سيالا والهواء يصير ماء لان الهواء الملاصق للاناء المبرد
بالثلج والجمد يصير قطرا للاناء ترى على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك
القطرات يكون من ذلك الهواء لانها اما ان يكون من ذلك الهواء واما الذي
يجتمع من الهواء المطيف بالاناء بان كانت حاصلة في ذلك الهواء الا انها
لصغرها وحرارة الهواء ما كانت يتمكن من خرق الهواء ونزولها واجتماعها
ت على اطراف الاناء فلما برد ذلك الاناء برد ذلك الهواء فثقلت تلك القطرا
ونزلت واجتمعت على طرف الاناء او يترشح من مسام داخل الكوز والاول
باطل لان تلك القطرات كلما مسحناها اجتمعت مرة اخرى على وتيرة واحدة
فلو كان كذلك لما حصل مرة بعد اخرى لعدم نزول تلك القطرات عن الهواء كلها
والثاني ايضا باطل والا لوجدت تلك القطرات الا في موضع الترشح
وليس كذلك اذ يوجد فوق ذلك الموضع ولذا اجل العصمان تعزل لو تلك
القطرات اصلا فاليها الهواء المطيف بالاناء والماء يصير هواء وكذلك النار
لان الماء المغلي بسبب التسخين يصير هواء والشعلة المرتفعة تضمحل في الهواء ولا
يبقى لها حرارة محسوسة وكل واحد منها مشاهد وان الهواء يصير نارا وذلك
بالنفخ القوي في الكور وسد الطريق التي يدخل منها الهواء الجديد كما شاهد
من يزاول ذلك واذا عرف ان الارض يصير ماء وبالعكس والماء يصير هواء

وبالعكس

والهوا لصيرنارا وبالعكس عرفت انه كلا منها يصير لا الثلثة الباقية اما بغير واسطة
اوبها فادن الكون والفساد على جميعها جائز وسنوضح ذلك واما المركبات
واما المركبات فانما تكون من امتزاج بعض العناصر الاربع بسبب
امزجة مختلفة وتلك الامزجة معدة لحلول صور نوعية كذلك فبعض
منها اثار مختلفة كما عرفت وتلك الصور اما المعادن ان كانت مصدرا للحفظ العام
للداعية لا الافعال فقط او للنبات ان كانت مصدرا للحس والحركة الارادية
مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية المتوسطة من الكيفيات التي للعناصر الحاصلة من تفاعل
البسائط ومن العناصر بان تصغر اجزاء البسائط فيختلط بعضها ببعض بحيث
يكسر سورة كل منها سورة الاخر فيحدث كيفية متوسطة في الجميع هي المزاج وتحقيق
تعريف المزاج يستدعي كلاما ابسط لا يليق بهذا الموضع الرابع
البحث الرابع في حدوث الاجسام فنقول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال
ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري مجراها
ما لا يمكن حقيقتها سوى الاوضاع اللازمة من حركاتها فانها لا تزيد حادثة لان كل وضع
فهو مسبوق بوضع اخر لا الى نهاية له والعناصر قديمة بموادها لا بصورها
ولا بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى كما عرفت
ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ويلزم التسلسل واما صورها فالصورة الجسمية
قديمة بنوعها لان هيولاها العديمة لا يمكن خلوها عن صورة جسمية كما مر وليست قديمة
بشخصها لان كل اتصال ينعدم بطريان الانفصال ويحدث اتصالان اخران
والصورة النوعية قديمة بنوعها او بجنسها لان هيولاها العديمة لا يمكن خلوها عن
الصورة

النوع

النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورة
ويلبس اخرى صورة عنصر اخر وانما قال في الصورة الجسمية بنوعها وفي النوعية
بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة نوعية لكونها مقولة على افراد
متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة جنسية لكونها مقولة
على صور العناصر والافلاك وهي مختلفة الحقيقة وقال من كان قبل ارسطو من الحكماء
ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية
والنوعية وبصفاتها ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة
فقيل كان اصل تلك الذوات جوهرا فنظر الباري الى تلك الجوهر نظر الهيبة
فذابت تلك الجوهر وصارت ماء ثم حصل الارض منه بالكثف والهواء والنار
باللطف وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك لا سواء وحصل
منه النار باللطف والاجزاء بالكثف وقيل كان ذلك الاصل نارا وتكون
الباقي بالكثف وتكونت السماء من الدخان وقيل كان في ذلك الاصل اجزاء
صغارا من كل جنس وكانت متفرقة ساكنة او متحركة غير مناسب بعضها لبعض
الاجسام لكون ابعاد العالم متشابهة خالية عما شغلها فيها ثم اجتمع من تلك الاجزاء
اجزاء متماثلة متناسبة والصلت طائفة منها بالاخرى المناسبة وكانت صارت جسما
وقيل كان ذلك الاصل نفسا وهيولى فعشقت النفس على الهيولى لتوقف
كمالاتها على الهيولى بوجه وتعلقت بالهيولى وصار تعلقها بالهيولى سببا
لحصول اجسام العالم بان تعين منها صور الهيولى وقيل كان ذلك
الاصل واحدات فصارت ذوات اوضاع بسبب من الاسباب وتكون منها

بعاطم

من الخطوط سطوح

ثم اسعد النقاط فصارت اجساما بان حصل من النقاط خطوط ثم سطوح
ومن السطوح اجسام ونوعت على السويين في كل هذه الاقوال المنقولة من هذه
الطائفة لما وضح لها لنا على ان الاجسام حادثة بذاتها
وصفاتها وجوه الوجه الاول انه لو حصلت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ لو لم تكن
ساكنة لكانت متحركة في الازل وهو باطل اذ الحركة كونها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على
سبيل التدريج تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية فتعلم
ان الجسم لو وجد ازلا لكان ساكنا في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكون الجسم ابدا
ان كان لاجل ذاته او ليكون علته دائما لذات الجسم امتنع انفكاكه عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول ح
عن علته واذا امتنع انفكاك السكون عن الجسم فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكونه لاجل غيره
اي يكون علته غير ذات الجسم فذلك الغير لابد وان يكون موجبا اذ لو لم يكن موجبا لكان فعله وهو
السكون فرعا لما عرفت من ان العالم لا يستند الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب الذي
هو علة السكون واجبا لذاته او منتهيا اليه او واجب لذاته دفعا للدور او التسلسل كما
عرفت المعين مرارا ح يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب الواجب او المنتهي اليه
فعلم بان الاجسام لو حصلت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل لان الاجسام تتحرك
في العنصريات والفلكيات وتوارد الحركة عليها مشاهد فالملزوم مثله فيسئل عليه
لو امتنع لذاته وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا والا لجاز ان يصير ممكنا
في وقت اخر وهو باطل لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا اذ لو جاز لجاز ان يصار
الواجب ممكنا الا انه كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك باطل ضرورة قلنا الممتنع ازلا
ليس هو الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لمانع

خارجي كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم مع كونه ممتنعا ازلا فيسئل المجرد امكان
له كما مر فلا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى آخر
والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان واحد اكثر من زمان واحد واذا لم يكن المجرد
متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الاجسام لو لم تكن في الازل ساكنا لكان
متحركا لوجود الواسطة كما بينا قلنا لا نم وجود مجرد ليس له مكان وان سلم
وجوده فلا نسلم ان المجرد ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي في جوفه وح يكون
ساكنا او متحركا لانه ان بقي على ذلك الوضع والمماسة المعينين له فساكن وان انتقل
عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح بطل ما ذكرتم من الواسطة والحاصل ان ما
ذكرتم تفسير الحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا تفسير الحركة والسكون الوضعيين
ولا يلزم من عدم كون المجرد ساكنا ومتحركا بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه ساكنا
او متحركا بالسكون الوضعيين فيسئل الازل ينافي حركة معينة لا ينافي حركات
لا اول لها على معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة لا الى نهاية ويكون نسبة الحركة محفوظا
بتعاقب الحركات وح يجوز ان يكون الاجسام متحركة في الازل بهذا المعنى قلنا
الازل ينافي الحركة من حيث هي لما سبق في حدث الان ان ماهية الحركة عبارة عن
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج تقتضي المسبوقية بالغير فيسئل لم لا يجوز
ان يكون السكون الازلي مشروطا بعدم حادث ويزول السكون بسبب حدوث ذلك
الحادث وح لا يستحيل ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم تتحرك ابدا قلنا فيسئل في
حدوث ذلك الحادث وجود السكون للمنافاة بين نقيض الشرط ووجود المشروط
واذا كان حدوث الحادث منافيا لوجود السكون يتوقف حدوث الحادث على عدم السكون

على ارتفاع حقيقة منافية ولو كان عدم السكون موقوفا على حدوث الحادث كما ذكرتم
للزم الدور فحصل حدوث العدم على ايجاد موجود معين قدمتم ان تعلق القدرة يستطيع
لوجود ذلك المعين واذا كان كذلك فما سعيتم ما ذكرتم من ان الاجسام لو كانت ساكنة
ازلا لامتنع زوال ذلك السكون بناء على ان الازلي لا يزول قلنا لا نم امتناع القدرة
عند وجود المعين بل المستطيع هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا والكلام في الامر
الوجودي الازلي فلا يستقيم ما ذكرنا ولقائل ان يقول ان ادعيتم ان الامر الازلي سواء
كان وجوديا او عدميا لم يجز زواله فمنقوض بتعلق القدرة كما اعترفتم وان خصصتم
الدعوى بالامر الوجودي فلا نم اصل دليلكم وانما يتم ان لو كان السكون امرا وجوديا
وهو ممنوع

الوجه الثاني من الوجوه — ان الاجسام لو

الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لان
الاجسام مركبة ومفتقرة الى اجزائها وكل مركب مفتقر الى اجزائه واجزاؤه
التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك
السبب لا يكون موجبا والا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بواسطة او بغير واسطة
لدوام ذاته لدوام معلوله الاول بدوام ذاته ودوام معلول المعلول الاول
بدوامه وهلم جرا ويلزم دوام جميع الحوادث وهو محال واذا لم يكن سبب الاجسام
موجبا فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت من ان اثر
القديم لا يستند الى المختار فيكون الاجسام محدثة وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز
ان يوجد السبب الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام كالافلاك فيكون الحركة
شرطا لوجود هذه الحوادث والمتغيرات فلا يلزم من ذلك دوام الحوادث بدوام العلة

الشرط

الشرط وهو الحركة فرد الى الوجود فاذا لم يكن شرط وجود الشيء دائما لم يكن ذلك الشيء
دائما لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة ووجود تلك
الحركة لكونها حادثا على حركة اخرى وهلم جرا لزم من الوجود اجتماع الحركات التي
لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا لترتب المعلول على العلة واجتماع الحركات
التي لا نهاية لها ذلك محال ضرورة وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجود ها
كان السبب الموجب مع عدم تلك الحركة على حالة يستمر لوجود هذا الحادث لا
لاستمرار الموجب وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام
السبب الموجب مع عدم تلك الحركة دوام وجود هذه الحوادث وهو محال

الثالث ان الاجسام لو

الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة
بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث فالاجسام حادثة والاولى ان يقال بدل الحوادث الحركات والسكنات
والاوضاع والصفات الحادثة عليها والثاني اكبر تقرر في الفصل الثاني
من الباب الاول من الكتاب الثاني البحث الرابع في نفي تمام الحوادث بذاته نعم [illegible]

واحتج المخالف لو — احتج المخالف بالنص على

عدم الاجسام بوجوه الوجه الاول ان الاجسام لو كانت محدثة فلابد وان يكون حدوثها
وقت واذا كان كذلك لكان تخصيص احداثها بذلك الوقت المعين دون وقت
آخر تخصيصا بلا مخصص وانه محال الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة سابقة
عليه لما عرفت من ان ~~كل حادث فله مادة سابقة عليه~~ فهو مسبوق بمادة
والمادة قديمة دفعا للتسلسل واذا كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة

لما عرفت

فالصورة ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة والصورة
قديمتين فالجسم قديم ايضا لعدم توقف حصول ماهية الجسم على غيرهما الوجه الثالث
ان الزمان قديم اذ لو كان حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع البعدية
والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان
هف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كما مر فيكون الحركة قديمة ايضا لتعذر
وجود مقدار الشيء بدون وجود ذلك الشيء غير معقول واذا كانت الحركة قديمة وهي
مقدار الجسم فيكون الجسم قديما ايضا ضرورة وهو المطلوب والجواب عن الوجه الاول
بان المخصص لاحداث الاجسام بذلك هو ارادة الله تعالى فان قيل فيعود الكلام
للاختصاص بتعلق ارادته تعالى بذلك الوقت فلو علل ايضا ذلك بارادة اخرى
يلزم التسلسل والا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا يجوز ان يكون له تعالى ارادات
متعاقبة غير متناهية من جملتها ارادة تتوقف عليها وجود الاجسام واذا
وجدت تلك الارادة حدث الاجسام ولا يلزم التسلسل والجواب عن الوجه الثاني
والثالث بان مقدمات كل واحد من الحجتين غير مسلم ولا مبرهنة فلا يقوم
حجة علينا اما مقدمات الحجة الثانية فلانا لا نسلم ان كل حادث مسبوق بمادة
حتى يلزم ان المادة قديمة ولا نسلم ايضا امتناع خلو الهيولى عن الصورة واما مقدمات
الحجة الثالثة فلانا لا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان
ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة كما مرت الاشارة اليه فاندفع هذه المقدمات

فاعلم الخ

اعلم ان صحة الفناء على الاجسام
مفرع على حدوثها فان بعد الحدوث ثبت صحة الفناء والا فلا وفيه نظر

اذ لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفناء فان النفوس الناطقة حادثة مع انها لا تقبل
الفناء كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام
قالوا ان الاجسام ابدية لا تصح عليها الفناء والعدم اذ لو عدمت هذه الاجسام
فعدمها لكونه حادثا لابد له من سبب فاما ان يحصل بسبب عدمها باعدام فاعل مختار
او بطريان ضد او بزوال شرط والكل ممتنع وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا
في الفصل البحث الرابع من الفصل الاول من الباب الخامس من الكتاب الاول في بقاء
الاعراض فلا نطول الكتاب بالاعادة

الخامس الخ

البحث الخامس في تناهي الاجسام المدعى ان الابعاد الموجودة في الخارج متناهية
سواء فرض تلك الابعاد في خلاء او ملاء خلافا للهند فان علماءهم اثبتوا ابعادا
غير متناهية لنا في المسئلة انا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا
موازيا للخط الاول الغير المتناهي فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة
فلا بد من حدوث نقطة في الخط الغير المتناهي يكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة
اذ حصول المسامتة بدون اول المسامتة محال ح يكون الخط الغير المتناهي
منقطعا بتلك النقطة التي هي اول نقطة المسامتة اذ لو كان فوقها نقطة اخرى
لكان حدوث اول المسامتة مع النقطة الفوقانية لان المسامتة مع الفوقانية
يحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي يحصل به المسامتة مع التحتانية والميل
القليل يحصل قبل الميل الكثير ضرورة وقد فرضنا اول المسامتة مع التحتانية
هف واذ لزم انقطاع الخط بتلك النقطة يكون الخط الغير المتناهي متناهيا
هف وانما قال في الدعوى الابعاد الموجودة ولم يقل الابعاد مطلقا اذ الاختلاف

عن ساه وانما الخلاف في البعد الموجود خارجا وفي هذا الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة
والمستند المذكور في بيانه بطلان التالي والضابط لما لزم من المجموع فلا يلزم استحالة البعد
الغير المتناهي واحتج علماء الهند على مطلوبهم بان كل جسم فما وراءه كالخارج من المحدد
عندكم مثلا متميز فيه بعض جوانبه عن البعض ومشار اليه حسا لان العقل يحكم بان ما يلي
جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان متميزا ومشارا اليه يكون موجودا وكل موجود
اما جسم او جسماني لما عرفت في صدر الكتاب من استحالة موجود ليس بجسم ولا جسماني
فان كان جسما فظاهر وان كان جسمانيا فلا بد له من مادة وهي الجسم فيلزم ان ما وراء
كل جسم جسم الى لا نهاية وهو المطلوب ومنع احتجاج الهندية ظاهر لما ذكرناه من
ما حكم به العقل بل وهم محض ليس عليه حجة الفصل الثاني في المفارقات

الفصل الثاني في المفارقات وفي هذا الفصل مباحث الاول في اقسامها

الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او تكون مدبرة اياها او
لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة اياها والاول اي الجواهر الغائبة المؤثرة في وجود الا
جسام هم العقول العشرة عند الحكماء والملائكة على لسان اهل الشرع والثاني
اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام ينقسم الى علوية وهي التي تدبر الاجرام العلوية
وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية في عرف الشرع والى سفلية
وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبر لعالم العناصر اما ان تكون مدبرة للبسائط
وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض والى ذلك اشار صاحب الوحي محمد صلعم
وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما
ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة الانسانية

والثالث

والثالث اي الجواهر الغائبة عن الحواس التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة
اياها فمنقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون في لسان اهل الشرع والى شريرة بالذات
وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان
الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان بحسب الشر والخير والكثير
لما انكروا الجواهر المجردة كما مر في صدر الكتاب قالوا الملائكة والجن والشياطين
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة فان المقصود من هذا الذي ذكرته
من التقسيمات والتعريفات ما استنبطه من فوائد الانبياء والمقتبس من
فوائد الحكماء وزعم ان احاطة العقل بالمذكور من طريق الاستدلال لعلها من
قبيل المحال وقال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو الثاني في العقول

البحث الثاني في العقول اعلم ان الملائكة واول المبدعات ومن الموجودات

التي لا يسبق وجودها عدم زماني كما روي عن النبي صلعم اول ما خلق الله العقل واقوى
ما استدل الحكماء به على ان اول المبدعات العقول وجهان الوجه الاول ان الافلاك
موجودة اما لحدوثها او لامكانها فالموجد القريب للافلاك ليس الباري تعالى لكثرة
الاجسام من الهيولى والصورة والعدد واتحاد جميع والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا
الواحد ليس بواحد لما عرفت فالافلاك عن صادر عن الواجب تعالى وليس الموجد
القريب للافلاك جسما لم غير الافلاك لو كان الاول ان ذلك الجسم ان احاط
بالافلاك لمعدم وجوده على وجود الافلاك لعدم وجود الحاوي على وجود المحوي
ووجود الافلاك مقارن لعدم الخلاء الذي يكون في جوف ذلك الجسم فيكون ذلك الجسم
محيطا متقدما على عدم الخلاء لان المقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون عدم

الخلاء ممكنا

لانه واجب الغير وهو محال وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الخسيس
علة للشريف لكون المحيط اعظم واشرف من المحاط والثاني ان الجسم انما يؤثر في قابل
للمباشر يكون لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة اليه ولا يؤثر في الهيولى اولا
اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا يؤثر ايضا في الصورة اولا اذ لو اثر فيها
لزم ان تكون الصورة متعينة قبل الهيولى واذا لم يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة
فلا يؤثر في الجسم وليس للموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني
النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم لا يصدر عنه ما هو اول الاجسام وهو الافلاك
ضرورة واذا لم يكن للموجد القريب للافلاك البارئ تعالى ولا الجسم واجزاؤه ولا النفس
فالموجد لها جوهر مجرد مستغن عن الاداة والالات وهو العقل وفيه نظر
لانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه المركب وقد مر الكلام عليه ولا نم ان المحيط اشرف
من المحاط ولا نم ان الجسم لا يؤثر الا في قابل له وضع بالنسبة اليه بل الفاعل للمعلومات
من دليل   الثاني الصادر من القديم لو   الوجه الثاني الاول
على ان اول المبدعات هو العقول هو ان الصادر عن القديم اولا ليس العرض
لان العرض لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات فلو
كان العرض هو الصادر الاول لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن جملتها الجوهر
فيتقدم العرض على الجوهر وهو محال والصادر من القديم ليس جسما لانه لا يكون علة
لغيره من الاجرام كالهيولى والصورة لما سبق والدليل الثاني على ان الموجد
القريب ليس هو جسما غير الافلاك والصادر اولا ليس هيولى ولا صورة
لوجهين الاول انه لو كان احدهما علة للاخر لتقدم احدهما على الاخر لكن

ليس

ليس احدهما متقدما على الاخر كما عرفت في الدليل المذكور والثاني ان الهيولى قابلة
فلا تكون فاعلة فلا تكون الهيولى هو الصادر الاول وان تعين الصورة مستفاد
من الهيولى فلا تصدر الهيولى عنها فلا تكون الصادر الاول هو الصورة وليس الصادر
الاول شيئا يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لما مر فهو عقل وهو المط وفيه
الابطال المذكور في الوجه الاول فلا احتياج الى الاعادة ونظر وهو انا لا نم
ان القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان الهيولى ليس
هو الصادر الاول ولهذا العقل ثلث جهات وجوده من المبدا ووجوبه بالنظر الى المبدا
الاول وامكانه من ذاته فيكون بذلك الوجود سببا لعقل اخر وبذلك الوجوب سببا
لنفس فلك وبذلك الامكان سببا لجسم وتصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل
وفلك اخر ونفس ذلك الفلك الاخر وهلم جرا الى العقل العاشر الذي لا يصدر عنه
عقل بل كملت العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر عنه
بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا الاية المؤثر في عالم العناصر المفيض
للارواح البشرية على ابدانهم عند استعدادها لتعلق النفوس بها وهذا العشر
من العقول ما ظهر للاول على معنى انه لا يجوز ان يكون اقل منها واما انها تنحصر
في هذا العشر مما لا مجال للعقل فيه لجواز ان يكون عشرا سواها او يحصونها في
عدد غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام بين لانه لم يجز ان يصدر عن العقل
لتلك الجهات شيء بطل ما ذكروا والا فما الدليل على انتهائه الى العقل العاشر
ولهذا قال بعضهم ان الكلام في اثبات العقول يشبه كلام الصوفية لا سيما وقد علمنا
ضعف اكثر مقدماته كما سبق في تقرير الوجه الاول والثاني قال المص ولئن لم يكن

العلم هو العقل

الاول لقوله عم اول ما خلق الله تع القلم فقال الله تع له اكتب فقال له القلم
ما اكتب قال اكتب القدر ما كان وما هو كائن الى الابد وشبه ان اللوح المكتوب عليه
ذلك المخلوق الكاتب ان المخلوق الكاتب لاستحالة الامر بالكتابة من غير شيء يكتب عليه وشبه
ان يكون ذلك اللوح هو العرش او متصلا به لقوله عم ما من مخلوق الا وصورته
تحت العرش   فرع لما كانت العقول الخ   هذا فرع على وجود
العقول لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة لما عرفت من ان كل حادث
مادي ولا فاسدة لما عرفت لان كل فاسد يكون فساده حادثا لحصوله بعد
البقاء وكل حادث مادي لما مر وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت
في الفرع المذكور في البحث الثالث من الفصل الثالث من الكتاب الاول من لزوم
تعدد الاشخاص للطبيعة الواحدة انما يكون بحسب المواد وتكون جامعة للكمالات
لكمالاتها بالفعل لان حدوث الحالات يقتضي المادة كما مر ولما ذكرنا اشار
للقوم بقوله لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الصور لا يكون الا حالة للمادة وكانت
عاقلة لذواتها لحضور ذواتها عندها وكون التعقل عبارة عن حضور صورة
المعقول عند العاقل وكانت عاقلة لجميع الكليات لامكان مقارنة صور
الكليات اياها ووجوب حصول ما هو ممكن لها وكون الادراك عبارة عن مقارنة
صورة المدرك للمدرك وكانت غير مدركة للجزئيات لما سنذكره في البحث الرابع
من هذا الفصل   الثالث النفوس الخ   البحث الثالث
في اثبات النفوس الفلكية احتج الحكماء على ذلك بان حركة الافلاك على الاستدارة
غير طبيعية لان الحركة الطبيعية طلب لحالة ملائمة وهرب عن حالة منافرة فلو كانت

حركه

حركة الافلاك طبيعية لكان المطلوب بالطبع ما تعينه بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك
لان كل نقطة يتحرك اليها الفلك بالحركة المستديرة فحركته اليها عين حركته عنها
فيكون المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع فتكون حركات الافلاك ليست طبيعية
ولا قسرية لوجهين الاول ان القسر انما يكون على خلاف الطبع اي الحركة القسرية
هي التي تكون على خلاف الحركة الطبيعية ولما لم تكن الفلكيات متحركة طبيعية
استحال ان تتحرك قسرا الثاني ان الحركة القسرية انما تكون على موافقة القاسر
في الجهة والسرعة والبطؤ فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا لكان ان تتحرك في جهة
واحدة لقدر واحد من السرعة والبطؤ وليس كذلك حسا وفيه نظر لجواز
ان يكون هناك قواسر مختلفة فلذلك تختلف في الجهة والسرعة والبطؤ واذا
علم ان حركات الفلكيات ليست طبيعية ولا قسرية علم انها ارادية واذا
علم ذلك فالفلكيات متحركات بالارادة لامتناع صدور الحركة من غير محرك ولكل المتحركات
تكون مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة شاعرة لكن الحركة   اما في
في اما متخيلة او عاقلة والاول وهو ان تكون المتحركات متخيلة باطل لعدم التخيل
الصرف من القوى الجسمانية فلا تبقى حركات باقية دائمة على نظام واحد لما
ستعرف من ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فثبت
انها عاقلة وكل عاقل مجرد لما ستذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر
مجردة عاقلة وليست تلك الجواهر المجردة العاقلة من المبادي القريبة للتحريك
اعني انها ليست مباشرة للتحريك لان حركات الافلاك جزئية متعلقة متغيرة
والحركات التي بهذه الحيثية منبعثة عن ارادة جزئية لاستحالة ان تكون متعلق

الارادة الكلية

حركة جزئية والارادة الجزئية تابعة لادراكات جزئية ضرورة كون المباشر للحركات الجزئية
مدركة لها والادراكات الجزئية لا تحصل للمجردات لما سيذكر في البحث الرابع من هذا
الفصل فعلم ان تلك المجردات ليست من المبادي القريبة للتحريك بل تلك الارادات
التي هي اسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى جسمانية فائضة عن تلك المجردات
على اجسام الافلاك تسمى بالقوى الحيوانية الفائضة عن نفوسنا الناطقة على ابداننا
وتسمى هذه القوى نفوسا جزئية منطبعة في تلك الجواهر المجردة نفوسا ناطقة مفارقة
وللشهوات الفلكيات نظاير الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها لانها تختصان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملايم
فلذا لم يثبت من يحيل له فيقتضي واستضعفوه بان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير
من حال الى حال وفيه نظر   الرابع في تجرد ا
البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني
وهذا هو مذهب الحكماء وبعض محققي الاسلام من الاشاعرة ويدل على تجردها
العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط
كالعقول غير منقسم والا ان كان منقسما فجزء هذا العلم ان كان علما لا بكل
المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام الحقيقة وهو محال وان لم يكن
جزؤه علما بذلك فمجموع الاجزاء ان لم يستلزم امرا زايدا على الاجزاء فذلك محال
لانه يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم المجموع امرا
زايدا على الاجزاء فيعود الكلام الى ذلك الزايد ويتسلسل فثبت ان العلم بالله تعالى

غير منقسم فمحله ايضا يكون غير منقسم اذ لو كان منقسما يلزم انقسام العلم بالله
لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم هف واذا ثبت ان محل العلم
بالله تعالى غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد ثبت ان
محل العلوم اعني العلم والعلم بسائر البسائط ليس بجسم ولا جسماني فهو كونه
لقول النفس محل العلوم يستلزم ان النفس ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب
ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه ان يقال سلمنا ان العلم بالله
غير منقسم لكن لا نم ان محله غير منقسم قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نم ذلك
فانه منقوض بالوحدة فانها قائمة بكل موجود مع الكثرة وبالنقطة فانها قائمة بالخط
المنقسم في الطول ولا يلزم من انقسام محلها انقسامهما وايضا منقوض بانقسام الجسم
الى ما ساويه في الجسمية وتقريره ان يقال لا نم ان العلم بالله غير منقسم قوله لانه
ان كان منقسما فجزؤه ان كان علما به يلزم تساوي الجزء والكل في تمام الماهية وهو محال
قلنا لا نم استحالته فانه منقوض بالجسم فان الجسم الواحد ينقسم الى قسمين متساويين
في الحقيقة واجيب بان ادراك ما فيه من النقوض الثلثة وقد بينا الوجه الطبيعي ان تقدم
الثالث على الاولين كما قررناه في الايضاح
                    الثاني
الوجه الثاني الوجه العقلية ان العاقل اعني النفس يتصور كل السواد والبياض
معا لكونهما حاكما بالتضاد بينهما فيحصل فيه صورتهما فلو كان العاقل بهما جسما
او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال انما اذا كان
جسما فظ واما اذا كان جسمانيا فلكونه كقوة الجسماني في الجسم والحال في الشيء حال في ذلك
الشيء ومنع هذا الوجه بان الحاصل في العقل صورة البياض والسواد العقليتين

انما التضاد بين السواد والبياض الخارجيين فلا يلزم ما ذكرتم ولو فرض هذا الوجه
تصور هذا السواد وهذا البياض في آلة المدرك لما لكونهما خارجيين حتى يلزم
الجسم او الجسمانية عند الحكماء دون النفس مع عدم التضاد الثالث اه
الوجه الثالث من الوجوه العقلية هو انه لو كان العاقل الذي هو النفس
جسما او حالا في الجسم بان يكون حالا في عضو من قلب او دماغ مثلا لزم تعقل ذلك
العضو دائما او لا تعقله دائما لان التعقل انما يكون لمقارنة صورة المتعقل
للمتعقل فالصورة الحالة في مادة ذلك العضو الذي حل فيه العاقل ان كفت في تعقل
ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو دائما لان تلك الصورة مقارنة للعاقل
دائما فكذا في تعقله وان لم تكف تلك الصورة في تعقل ذلك العضو دائما
امتنع تعقله دائما او لو جاز تعقله فانما يجوز بمقارنة صورة اخرى للعاقل
في تلك المادة فحينئذ يكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض بعينها
صورتان متماثلتان لشيء واحد معا لما عرفت من ان التغاير بين اشخاص نوع واحد
انما يكون بالتغاير في المواد ولكن ذلك باطل لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في
مادة واحدة مع ما ذكرنا من الشرطية وهو انه لو كان العاقل جسما او حالا
في الجسم لزم تعقل ذلك الجسم دائما او لا تعقله واللازم باطل لانا نعقل عضونا
دائما ولا نعقل عن عضونا دائما فالملزوم وهو كون العاقل جسما او حالا فيه
باطل مثله وهو المطلوب وهذا الوجه ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا تماثل
الجوهر اي الصورة الخارجية لذلك العضو ولا يلزم اجتماع المثلين اذ لو
كان تعقل ذلك بصورة اخرى وايضا الصورة التي بها تعقل ذلك العضو

حالة

حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته
ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع الرابع اه
الوجه الرابع من الوجوه العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على تعقل
معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا
نهاية لها وهو ظ ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي ليست تقدر على ادراك
معقولات غير متناهية كما ستذكر في باب الجزء والخلاء فالقوة العاقلة
ليست من القوى الجسمانية وهو المطلوب واعترض على هذا الوجه بان عدم
تناهي المعقولات للقوة العاقلة ان عنيتم به ان القوة العاقلة ~~[illegible]~~ في
لا تنتهي في الادراك الى معقول الا وهي تقوى على ان تعقل معقولا
آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك لانها لا تنتهي الى متخيل الا وهي تقوى على تخيل
متخيل آخر فبطل قولكم لا شيء من القوى الجسمانية كذلك وان عنيتم بذلك ان القوة
العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع فبطل قولكم ان القوة
العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية الخامس اه
الوجه الخامس من الوجوه العقلية هو ان الادراكات الكلية كادراك طبيعة
الانسان وطبيعة الحيوان لو حلت في جسم لكون محلها مختصا بمقدار وشكل
ووضع معين لزم اختصاص تلك الادراكات بمقدار ووضع وشكل كذلك
معا لمحلها فلا يكون تلك الادراكات حينئذ مجردة لاقترانها بالمشخصات
ولا كلية لانها حينئذ لا تكون محمولة على الافراد التي لا يكون لها ذلك المقدار والشكل
والوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف واعترض على هذا الوجه

بان كلية الصورة

عبارة عن انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيه الاشخاص
مجرده عن اللواحق الخارجيه وفي علمنا ان تلك الصوره لو اقترنت بمقدار وشكل
ووضع معين بمنعه المحل لا تكون كلية اذ لم تطابقه لماهيه الاشخاص اذا اخذت
مجرده وبان تجرد الصوره سواء عن العوارض الخارجيه دون العوارض
العقليه فتكون الصور العقليه مجرده ولا تقدح في كليتها تجردها عما عرض
لها بسبب المحل اذ لو كان قادحا لا يشترك الالزام بان يقول الادراك الكلي حال
في نفس جزئيه فتكون جزئيه فعلم ان ما عرض لها بسبب المحل لا يقدح في كليتها
ولا يلزم من جزئيه المحل جزئيه الحال واما النقل فمن وجوه الاول
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا
شك ان البدن ميت فالحي شيء اخر مغاير له وهو النفس الثاني قوله تعالى يعرضون
عليها غدوا وعشيا والمعروض عليه ليس البدن الميت لان تعذيب الجماد
محال الثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والبدن
الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن الرابع انه تعالى لما نعت بكونه ‌ بعض ع
وذكر ما يعتوره من الاطوار فقال ثم انشاناه خلقا اخر وعنى به الروح
فدل ذلك على ان الروح غير البدن الخامس قوله اذا حمل الميت على نعشه
رفرف روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا يلعبن بكم الدنيا
كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري والنعمة عليه
فاحذروا مثل ما حل بي فالمرفوف غير المرفوف فوقه واعلم ان هذه
النصوص تدل على المغايرة بين البدن لا على تجردها ‌ ‌ ‌ هذا عنى
عن الشرح

٨٩

واضعف الخ ‌ ‌ ‌ ‌ اضعف المذكورات للنفس
فقال ابن الراوندي ان النفس المشار اليها بقوله انا جزء لا يتجزى في القلب
وقال النظام اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد وقيل
ان النفس هي قوه مكونة في الدماغ مبدا للحس والحركة بجميع البدن وقيل ان النفس
قوه في القلب مبدا للحياة في جميع البدن وللافعال المخصوصه بها وقيل
ان للنفس ثلث قوى احدها في الدماغ وهي النفس العاقلة علة للحكمه
اي الحاكمه والقوة الثانيه في القلب وهي النفس الغضبيه وتسمى قوة حيوانيه
والقوة الثالثه في الكبد وهي النفس النباتيه والشهوانيه وقيل النفس هي
الاخلاط الاربعه اعني الدم والصفراء والسوداء والبلغم وقيل النفس هي
هي المزاج الخاص لكل شخص من اشخاص الانسان ومنهم من قال غير هذا ولسنا
الا في بيان مفصل جميع المذاهب ‌ ‌ ‌ ‌ الخامس الخ
البحث الخامس في حدوث النفس للمتكلمين لما يعتقدوا ان ما سوى الواحد الواجب
لذاته فهو محدث والنفس مما سوى الواجب اتفقوا على حدوث النفس
الا انهم ما جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار النبويه
انه قال ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجسام ‌ ‌ ‌ ‌ عام وهذا الخبر دليل
على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث النفس قبل حدوث
البدن قوم اخر لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن وذكر اطواره ثم انشاناه
خلقا اخر فان هذه الايه تدل على ان الخلق الاخر متاخر في الوجود عن البدن
فالمراد بالخلق الاخر هو النفس فيكون حدوث النفس قبل متاخرا عن

حدوث البدن

وخالف ارسطاليس من قبله من الحكماء يعني افلاطون فانه ذهب الى
ان النفس قديمة واما ارسطاليس فذهب الى حدوثها وشرط حدوث النفس
بحدوث البدن واحتج على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع والماهية اذ لو اختلفت
بالماهية لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف ومعلوم لم يكون كل نفس مركبا منهما وكل مركب جسم وكان النفس
جسما وهو محال فثبت ان النفس متحدة بالنوع والماهية واذا لزم ذلك
لزم ان يكون حادثة عند حدوث البدن اذ لو وجدت قبل البدن لكانت
واحدة غير متعددة لان تعدد افراد النوع الجميع انما يكون بالمادة كما عرف
ومادة النفس البدن فلا تعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفوس
لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة ثم اذا تعلقت بالبدن ان بقيت واحدة
كما كانت قبل التعلق بالبدن لكان نفس كل واحد عين محل علومه عين
نفس الاخر فيلزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وهو ليس كذلك وان لم
يبق واحدة كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فعلم بان النفس قبل البدن
يلزم احد من الامور المحالة فوجودها قبل البدن محال وفيه على هذا
الاحتجاج بان المفهوم من كون الشيء نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا المعنى
امر عرضي بالنسبة الى ذات النفس فلا يلزم تركب النفس من الشركة في
هذا المعنى اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية فيجوز
ان يكون النفوس مختلفة بتمام الماهية كالصدق فانهما مع اختلافهما
في تمام الماهية يشتركان في الاختلاف الذي من عوارضهما وان سلم تركب النفوس

فلا نم

فلا نم ان كل مركب جسم فكيف يكون كل مركب جسما والحال ان المجردات كالعقول
والنفوس عندكم مشاركة في الجوهر ومخالفة بالماهية فيكون مركبة مع انها ليست
باجسام وان سلم ان النفوس متحدة بالماهية والنوع وانها لا تتعدد الا بتعدد
الابدان فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر وهكذا الى غير
النهاية فان قلت يلزم التناسخ والتناسخ باطل قلنا عندكم الوثوق في بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس لانكم تستدلون عليه على هذا الوجه وهو ان
ان البدن شرط لحدوث النفس فالبدن اذا استكمل فاض عليه من واهب الصور
نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فاذن وجب ان يحدث عند
حدوث كل بدن نفس تتصل به فلا تتصل به نفس اخر والا فيكون لشخص واحد
نفسان اعني ذاتين وهو باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين واذا امتنع
اتصال نفسين ببدن امتنع التناسخ وهو ان يتصل نفس ببدن بعد خرابه
ببدن آخر لان عند حدوث كل البدن الاخر يحدث نفس اخرى يتصل به فاذا
اتصل به نفس البدن الموجود قبله يلزم ان يتصل ببدن نفسان وانه باطل لما عرفت
فعلم ان ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس به دور

السادس لح — البحث السادس في كيفية تعلق النفس

بالبدن وكيفية تصرفها فيه قال الحكماء ان النفس جوهر مجرد ولا مجاورة للبدن لما عرفت
من انها جوهر مفارق بالذات لكنه متعلق بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب
تعلقها بالبدن هو توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية عليه وهو ان النفس
في مبدأ امرها خالية عن العلوم وبواسطته تقدر على اقتناء الكمالات والنفس

يتعلق بالروح

للبعث عن القلب اعني البخار المتكون من لطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس
الناطقة على ذلك الروح قوة تسرى بسريان الروح في الشرايين اما اجزاء البدن
واعاقه فيثير هذه القوة في كل عضو قوى تليق بذلك العضو ويكمل بها نفع
ذلك العضو في تحصيل الغذاء وتسميه والصاقه باذن الحكيم العليم كما هو مسطور
في الكتب الطبية بتفاصيلها   وهي باسرها الخ
القوى العارضة من النفس في البدن باسرها تنقسم الى قوى مدركة والى قوى محركة
والقوى المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة اما القوى الظاهرة ففي
المشاعر الخمس الاول البصر وادراك البصر للمبصرات انما تكون بسبب انعكاس صورة
المرئي الى الحدقة وسبب انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة بحيث يحصل زاوية
مخروط مفروض قاعدة ذلك المخروط على السطح المرئي والاجل ان الابصار تكون
بانطباع صورة المرئي في جزء من الحدقة على هذا الوجه يرى القريب اعظم من البعيد
لكون تلك الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار بواسطة اتصال شعاع
مخروطي الشكل يخرج من الحدقة الى المرئي ومنع هذا القول بانه الابصار لو كان
بخروج الشعاع لتشوش الابصار بهبوب الرياح ضرورة فيجب ان لا يرى المقابل
ومن اعظم ما يتصل به الشعاع والامر على العكس والمشعر الثاني السمع وسبب
ادراك السمع للمسموعات وصول الهواء المتموج الى الصماخ والسمع قوة مستودعة
في العصب الداخل في مقعر الصماخ والمشعر الثالث الشم وهو قوة مستودعة في زائدتين
شبيهتين بحلمتي الثدي نابتتين من مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف
بالروائح الى مقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح بسبب وصول الهواء المختلط

بجزء يتحلل من ذي الرائحة ومنع هذا القول بان العود اليسير لا يتحلل منه على
الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة والمشعر الرابع الذوق وموضع
منبثه في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق للاشياء انما يكون
بمخالطة رطوبة الفم بالمذوقات وسبب وصول المذوق الى العصب المذكور والمشعر
الخامس اللمس وموضع منبثه في جميع البدن وادراك اللمس للاشياء انما
يكون بالمماسة والاتصال بالملموس   واما الباطنة الخ
واما القوى الباطنة فخمس ايضا الاول من القوى الباطنة الحس المشترك وهو
قوة تدرك المحسوسات باسرها لان كل ما تدركه كل واحد من المشاعر الخمس
الظاهرة تتأدى صورتها اليه فانا نحكم على هذا المحسوس بانه ابيض طيب
الرائحة حلو والحاكم لا محالة يجب ان يحضر المحكوم عليه فلا بد فيها من قوة تدرك
صور هذه المحسوسات جميعا والا لما امكننا الحكم ومحل القوة من الحس المشترك
لما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول من الدماغ الثاني منها الخيال وهي
قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبتها وهذه القوة غير الحس المشترك لان
ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول ثم نسميها البطن
الاول من الدماغ الثالث منها القوة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو وزعم للفتى ان محلها مقدم البطن الاخير
من الدماغ وهو سهو لان محلها اخر البطن الاوسط تشهد به كتب الشيخ الرئيس
الرابع منها الحافظة وهي قوة تحفظ ما تدركه الوهم ومحل هذه القوة بزعم للفتى
مؤخر البطن الاخير وهو سهو ايضا بل محله البطن الاخير ولسنا البطن الاخير

دل عليه كتب الشيخ الخامس منها القوة المتصرفة وهي القوة التي شأنها التحليل
والتركيب بين الصور الماخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم من الحافظة
اخرى كما نتصور انسانا عديم الراس وهو التحليل وكما نتصور انسانا ذي
راسين وهو التركيب وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة
ان استعملها الوهم والمراد من الاستعمال ان تتصرف القوة بواسطتها في المدركات
ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ اعني مقدم البطن الوسط لتكون واسطة
بين الصور والمعاني والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال
الفعل بخللها اذا عرض افة بخصوص الاعضاء المذكورة اختل امر تلك
القوة المختصة به فالمدرك للجزئيات اولا هي هذه القوى والنفس انما تدرك
الجزئيات بواسطة تلك القوى وانطباع صور الجزئيات في هذه القوى لا في
النفس لانا لو تصورنا مربعا له جناحان لكل منهما مربع ايضا وتصورته النفس
لزم تمايز محل الجناحين ضرورة فيلزم انقسام النفس وهو ممتنع
واما المحركة والقوة المحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية واما المحركة
الاختيارية فتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وهي تحث اما على جلب الملائم وتسمى
القوة الشهوانية او تحث على دفع المنافر وتسمى القوة الغضبية والى قوة محركة
تحرك الاعضاء بواسطة عضلات الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة
وهي قوة منبثة في مبادي العضلات واما القوى المحركة الطبيعية فهي المتصرفة
في امر الغذاء اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاول اي القوة المتصرفة في الغذاء
لبقاء الشخص قسمان القسم الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي

لتخلف

لتخلف بدل ما يتحلل القسم الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب
طبيعي الى غاية النشو وانما قلنا على تناسب طبيعي احترازا عن الاورام وقلنا
الى غاية النشو احترازا عن السمن بعد سن الوقوف والثانية اي المتصرفة في الغذاء لبقاء
النوع ايضا قسمان القسم الاول المولدة وهي التي تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم
الرابع ليصير مادة لشخص اخر والقسم الثاني المصورة وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم
وتعطيها الصور وتخطط الاعضاء وتعطيها القوى واعلم ان المفيد للقوة
ليس نفس المولود ولا المصورة التي في رحم الام بل العقل الفعال كما عرفت لكن المصورة
التي في رحم الام لما كان لها دخل في فيضان تلك القوى اسند الافادة اليها
ويخدم هذه القوى الاربع اعني الغاذية والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع
اخرى اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه اعني ما يصلح ان يصير جزءا للمغتذي
وثانيها الهاضمة وهي التي تهضم الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا للمغتذي بالفعل و
لهذه القوة اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ ولهذا تعمل الحنطة الممضوغة
في انضاج الدماميل ما لا تعمل المطبوخة المرتبة الثانية في المعدة وهو ان يصير
الغذاء كالكشك الثخين ويسمى كيلوسا المرتبة الثالثة في الكبد وهو ان يصير
الكيلوس اخلاطا وهي الدم والصفراء والسوداء والبلغم المرتبة الرابعة في الاعضاء
وهو ان يصير الغذاء بالمزاج مشابها للعضو هذا ما ذكره المحشي وهو ليس كذلك
لان الشيخ الرئيس ذكر في القانون ان الغذاء له اربع هضوم الاول في المعدة
وابتداؤه عند المضغ بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا انهضم الغذاء
في المعدة صار بواسطة المشروب الغالب كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه

بعد ذلك ينحدر

لطيفة الى الكبد في طريق العروق المسماة ماساريقا ومن ثم تطبخ في الكبد ثم
اخرى فيحدث الاخلاط الاربعة ثم ان الدم وما يجري معه في العروق يهضم بالهضم الثالث
اذا توزع على الاعضاء فيلتصق بكل عضو عنده هضم رابع فعلم بان الهضم الذي
عند الفم والذي عند المعدة ليس كل منهما هضما براسه وايضا اخل القاضي بالهضم
الذي في العروق وهذا يدل على ان القاضي لم يكن له دربة في علم الطب بل لعله لم
يطالع كتب الشيخ اصلا وثالثها الماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما تفعل
فيه الهاضمة ورابعها الدافعة التي تدفع الفضل المعد لعضو اخر له وكل العضو
كالاثقال التي تدفعها الدافعة من المعدة الى الامعاء وكالصفراء التي
تدفعها الطبيعة الى المرارة والسوداء التي تدفعها الى الطحال السابع

البحث السابع ان النفس لا تفنى بفناء البدن لما سبق في البحث
الخامس من هذا الفصل من النصوص الدالة على ذلك ونحوها من الادلة احتج الحكماء
على هذا بان النفس غير مادي لما مر وكل ما يقبل العدم فيجوز له مادة
فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في معارضة هذا الدليل نقضا واعتراضا
فلا حاجة الى الاعادة ثم ان الفلاسفة لما قالوا النفس بعد المفارقة عن البدن سعادة
وشقاوة لان النفوس ان كانت عالمة بوجود الله ووجوب وجوده وبصفاته
وجهة التكيف صدور الموجودات عنه على وجه اشرف وبعدها عن
النقائص ومع ذلك كانت نقية عن الصفات الردية كالحرص والحسد والعجب
الى غير ذلك من مذمومات العقل والشرع وكانت معرضة عن اللذات الجسمانية
الى تكون عمدة الذنب بوجه اتفاقا كانت سعيدة منخرطة في سلك المجردات

للعكس

المعكوسة على النقائص كالانبياء المرسلين والملائكة المكرمين والى ذلك اشار
في الكتاب الالهي بقوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن
وهم مهتدون فان الايمان هو العلم بالله وعدم لبسه بالظلم هو النقاء عن
الصفات الردية وان كانت النفس جاهلة معتقدة للاباطيل بالمثبت بسبب ادراك
جهلها بتلك العلوم مع اشتياقها الى معرفة تلك المعارف حال الانحلال لانتفاء
شرط حصولها البدن وعدم ولبس العود الى الدنيا والاكتساب للمعالم والى
ذلك اشار في الكتاب الالهي حيث قال فيقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب
بايات ربنا ونكون من المؤمنين وان اكتسبت النفس من البدن صفات ذميمة
واخلاقا فاسدة مع كونها غير معتقدة للاباطيل عذبت بسبب ميلها الى
تلك الصفات مع تعذر حصول تلك الصفات لها ويكون ذلك التعذيب على وطول
نوع العذاب وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك الصفات ودوامها فيها مع زوال
تلك الصفات بزوال الشقاوة وقد اشار في الكتاب الالهي الى الشقاوة المخلدة
والزائلة بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لان الشرك
هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك هو الصفات الردية واعلم ان ما قاله
الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدائمة والزائلة وان لم يقم عليه برهان قاطع
لكنه مؤيد بكثير من الايات كما ذكرنا ومؤيد باقاويل الانبياء عليهم السلام فان
دعوتهم الى العلم بالله ووحدانيته وترك الصفات الردية كما نقل عليهم
جعلنا الله من السعداء الابرار وتمسكا في رسم الاحكام ثم الكتاب الاول
من كتاب شرح الطوالع يتلوه عن المواقع وهو المبحوث عنه الجواهر والاعراض

وسلوك الكتاب

الثاني في المباحث عن العلم الالهي   بسم الله الرحمن الرحيم الكتاب
في الالهيات وفيه ابواب   الكتاب الثاني في الالهيات اي المباحث المتعلقة
بالواجب جل ذكره وفي هذا الكتاب ابواب ثلثة لان الكلام اما في ذاته او في
صفاته او في افعاله فافرد لكل واحد منها بابا   الاول في
الباب الاول في ذاته وانما قدم المباحث المتعلقة بذاته على غيرها لمراعاة
النظم الطبيعي وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في العلم به وفي هذا الفصل
مباحث المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل وانما قدم هذا البحث على غيره
لكونه مقدمة في اثبات الواجب لذاته الذي هو مقصود من هذا الفصل اما بيان بطلان
الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره او العقل يجزم
بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في مؤثره الذي هو سابق عليه لزم تقدم
الشيء على مؤثره الذي سابق بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود ويلزم من ذلك تقدم وجود الشيء
على نفسه بمرتبتين وهو محال   واما التسلسل فعلى بطلانه وجهان
الاول لو تسلسلت العلل لا الى النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول
معين والجملة الاخرى من المعلول الذي قبله بالعلية فالجملة الثانية تكون انقص
من الجملة الاولى بجزء واحد وفرضنا ان الجملتين متسلسلتان لا الى النهاية فان استوعبت
الجملة الثانية الجملة الاولى بواسطة التطبيق من الطرف المتناهي بان تكون في مقابلة
كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية هكذا لا الى النهاية يكون الناقص
اي الجملة الثانية مثل الزائد اعني الجملة الاولى وهو محال وان لم تستوعب الجملة الثانية
الجملة الاولى بان توجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية فرد في مقابلته

يلزم

٩٤

عدم انطباق الجملة الناقصة والجملة الاولى بل تزيد عليها بمرتبة واحدة او بالمفروض
ذلك فيكون الجملة الاولى ايضا متناهية لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه
وهو المطلوب المشهور ولا يخفى ما فيه من المناقشة نعم   الثاني
مجموع الممكنات المتسلسلة يحتاج الى   الوجه الثاني من الوجهين الدالين
على ابطال التسلسل سواء لو تسلسلت العلل لا الى النهاية فمجموع الممكنات المتسلسلة
يحتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع الى كل واحد من اجزائه فيكون المجموع
ممكنا ومحتاجا الى السبب لما مر من ان معنى الاحتياج هو الامكان وذلك السبب
الذي يستقل بالمجموع ليس نفس المجموع لاستحالة كونه علة لنفسه والا لتقدم على
نفسه وهو محال ولا الداخل في المجموع لان العلة المستقلة بالمجموع علة لكل واحد من احاده
والداخل في المجموع يستحيل ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون
علة لكل واحد من الاحاد لان من جملة الاحاد نفسه وعلله فلا يكون علة مستقلة
بالمجموع فذلك السبب امر خارج عن المجموع والخارج عن الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا
وهو المطلوب لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر في المجموع هو الاحاد التي لا نهاية لها والاحاد التي
لا نهاية لها ليست نفس المجموع بناء على ان جميع اجزاء الشيء غير ذلك الشيء وليست داخلة فيه ولا خارجة
عنه وهو ظاهر لانا نقول   ان اريد بذلك ان المؤثر كل الاحاد من حيث هو كل فهو نفس
المجموع وان اريد به كل واحد واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد وهو المجموع وهو محال
وايضا على ذلك التقدير يكون المؤثر داخلا ونحن قد ابطلناه وفي هذا الوجه نظر
من وجوه اما اولا فلانا لا نسلم ان علة المجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده حتى يلزم كون
المؤثر في المجموع هو الداخل فيجوز ان يستغني البعض وحصوله بجزء اخر وايضا الا ان الخارج

في هذه السلسلة

خارج عن كل الممكنات يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية من
العلل والمعلولات لا الى النهاية ويكون جملتها هذه السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا
يلزم ابطال التسلسل من اثبات الواجب وانتم في بيان بطلان التسلسل الى بيان اثباته
فلا يلزم بطلانه لكم الدور مصدرون لاثباته والجواب عن الاول ان العلة المستقلة للمجموع
يجب ان يكون علة لجميع احاده اذ لو لم يكن علة لجميع احاده فاما ان يكون بعض احاده
مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجوده لما لا يبقى بالواجب الا موجودا مستغنيا عن المؤثر
لوجوب المجموع عليه وهذا التسلسل كذلك لتوقفه على الجزو فلا يكون علة مستقلة للمجموع
وقد فرضناه كذلك هذا خلف وعلى الثاني بعد تسليم المدعى وعن الثالث بان ابطال الواجب
يستلزم انتهاء السلسلة اليه اذ لو كان يفتقر الى علة اخرى لكان ممكنا لا واجبا وفي يلزم
ابطال التسلسل وهو المدعى

البحث الثاني في البرهان على وجود واجب
الوجود وهو على وجهين وجهان الاول الاستدلال بحدوث الذوات والصفات
وثانيهما الاستدلال بامكانهما الوجه الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث
ممكن والا فان كان واجبا لم يكن معدوما بان لاستحالة عدم الواجب وان كان ممتنعا
لم يكن موجودا بان اخرى لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن علة بسبب لما مر من ان علة
الاحتياج الى السبب هو الامكان وذلك السبب لا بد وان يكون واجبا او منتهيا
اليه والا لكان ممكنا غير منته اليه الواجب فيلزم الدور ان كان علته او علة شيء من علله
شيء من معلولاته والا يلزم التسلسل وذلك بط لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني
انه لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا كان له سبب
لما مر وذلك السبب اما واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل بعين

المعوم الذي مر في الوجه الاول وكلاهما بط ولا يعارض هذين الوجهين بان يقال
ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن معنا ما ينفيه وهو ان الله تعالى لو كان موجودا
واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر في صدر الكتاب من الادلة الدالة على ذلك
فيكون وجوده عارضا لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده ممكنا فيكون
له سبب اما نفسها فلا تقتضي ذاته وجوبا او غيرها فيلزم تقدم ذاته بوجوده
على وجوده ان كان السبب ملاقيا او يلزم امكان ذاته ان كان السبب مباينا وكلاهما
بط لانا نقول انا قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود ولا
اعتبار عدم فلا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ولا امكان ذاته وفيه نظر
لان المقدمة الموردة لابطال الدور وهي ان صريح العقل جازم بان وجود المؤثر مقدم
على وجود اثره ان كانت حقة بطل ما قالوا من ان ذات الواجب من حيث علة لوجوده
والا لم يلزم تقدمه على وجوده وانه بط وان كانت باطلة لا يتم ابطال الدور اذ من
الجائز ان يكون ذات كل منهما من حيث علة لوجود الآخر وحينئذ لا يتم اثبات الواجب
لكونه موقوفا على اثباته كما عرفت

البحث الثالث
الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى كما
هو لانه غير مقصور بالحقيقة اتفاقا ولا قابل للتحديد لما سئل موسى عن ذاته
كما قال الله تعالى حكاية عن موسى فرعون قال وما رب العالمين اي ما حقيقته اجاب
موسى بذكر خواصه واوصافه كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جواب فرعون
قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال فرعون لمن حوله
الا تستمعون اي ما تسمعون قوله فانا نسأل عن حقيقته وهو يجيب بما هو غير مطابق

في جواب ما هو هو للحد اعاد موسى بذكر صفة اخرى كما قاله الله تعالى حكاية عنه
قال ربكم ورب ابائكم الاولين فلما راى فرعون مرة اخرى ان جوابه عن حقائق
قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فلسب موسى الى الجنون فذكر موسى
صفات اخرى مما ذكر في الجواب كما قال الله تعالى في جوابه قال رب المشرق والمغرب وما بينهما
ان كنتم تعقلون ان السائل لا يمكن تحديدها كما هو مقرر في موضعه والرسم وان كان
ممكنا لكن لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو مقرر في موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف
الحكماء والمتكلمون في ذلك ومنعوا حصر طرق معرفة حقيقته فيما ذكروا في جواز معرفة ذاته
بالالهام او بخلق العلم الضروري او الرياضة ولتصفية الباطن والمتكلمون الزموا
الحكماء بان حقيقته هو الوجود المجرد عن الماهية عندهم والوجود معلوم الحقيقة فيكون
الواجب معلوم الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نسلم ان وجود الخاص معلوم بل
المعلوم الوجود المطلق وجه
الفصل الثالث
الفصل الثالث في التنزيهات والمراد سلب ما يستحيل على الله تعالى لان الصفات السلبية
مطلقا ومن ليست صفاته لانه يجب لكل موجود غيره صفة سلبية وهو كونه
ليس ذلك الموجود وفي هذا الفصل مباحث الاول انه صفة تعالى لا يماثل غيرها
من الحقائق او نوعا تشترك غيرها ولا يشترك في انما تمتنع عما عداها عين فالموجب
لذلك المميز الذي به يمتاز حقيقته عن غيرها ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لكون
حقيقته تعالى مماثلة لسائر الحقائق وامتيازها بما يختص بها دون غيرها ولو كان
غير ذاته فان كان ذلك الموجب امرا مفارقا لذاته اي صفة له لزم عاد الكلام
له لكل الموجب للمفارق بانه الموجب له ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح ولو كان

غير فينتقل الكلام اليه مرة بعد اخرى ولزم التسلسل وان كان ذلك الموجب امرا
مباينا عن ذاته كان الواجب محتاجا في هويته وامتيازه الى سبب منفصل فكان
ذاته ممكنا وانه محال لانتقال الحصر تم لان نعرض ذلك الصفة لم يمنع لذاته عن سائر
الحقائق امتيازه الاختصاص لذاته تعالى لوكان ذاته تعالى لزم الدور او التسلسل ولا يمنع
في لزوم امكان ذاته تعالى كالفصل فانه لذاته يختص بمعلول معين بحصة النوع من الجنس
مع مساواته سائر الحصص في الماهية وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين دون الاخر
آخر لانا نقول لا يجوز ذلك لان تلك الصفة معلولة لما لذاته تعالى فيكون متاخرا
عن تعيين العلة فلا يكون مخصصا تعيين العلة لاستحالة ان يكون المتاخر عن شيء
مخصصا لذلك الشيء كالجنس فانه لما كان متاخرا في الوجود عن الفصل لا يعين
تعين الفصل وكالمعلول فانه لما كان متاخرا في الوجود عن العلة لا يعين
تعينها لوجاز ذلك اي لو جاز ان يوجب ذاته صفة يعينها تلك الصفة الاختصاص
به مع كونه مساويا لسائر الذوات يلزم ان يعنيا في لوازم الاشياء الاختصاص بعض
الذوات بصفة يمتنع حصولها في الذوات لكن اللازم محال فكذا الملزوم
وقال الحكماء والمتكلمون ان ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات
وقال ابو
في كونه ذاتا بالمعنى الاول ان المعنى بالذات هو ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه ويحكم
للمعنى مشترك فيه وبين سائر الذوات فيكون ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات
الا ان الوجه الاول الدعلى اشتراك الوجود بين الموجودات دال على اشتراك الذات
بين الذوات ولا باس باعادتها فمعنى الذات مشترك لوجوه الاول انا نجزم
بذات الشيء على معنى ان له ذاتا ونتردد في كونه جوهرا وعرضا النزدد في كون الذات ذاتا

فالمعدوم مثله الثالث انا نقسم الذات الى الواجب والممكن ومورد القسمة يجب ان يكون
مشتركا الرابع ان مفهوم مقابل الذات اعني العدم المطلق الذي لا يتعدد ولا يتميز عنه
واحد فلو تعدد مفهوم الذات لبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون له ذات
او لا فعلم بهذه الادلة ان ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتية ويخالف سائر
الذوات بصفات اربع احدها وجوب الوجود وثانيها القدم وثالثها العلم التام وهذا
مذهب الاكثرين واما عند ابي هاشم فيخالف سائر الذوات بالحالة الخامسة التي هي
علة للاحوال الاربعة اعني الموجودية والحيية والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي
الالهية قلنا في الجواب عن الادلة فلعل مفهوم الذوات اعم مما يصح ان يعلم ويخبر عنه
الذي يعتبر اشتراك الذوات فيه يكون امرا عارضا على ما صدق عليه من الذوات
والاشتراك في العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وعاما لها في الماهية وايضا
انت خبير بفساد الوجه الثالث على اشتراك الوجود وقال الحكماء ذاته تعالى نفس
وجوده المشارك لوجودنا في مفهوم الوجود ويمتاز عن وجودنا بكونه عين الماهية
وعدم العروض اعني الماهية وقد سبق القول فيه في مباحث الوجود فلا حاجة
الى الاعادة البحث الثاني الخ البحث الثاني في نفي الجسمية عن الله تعالى
ونفي الجهة عنه فنقول انه تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية
والمشبهة اما انه ليس بجسم فقط لما ثبت من ان كل جسم مركب ومحدث فلهذا لم نذكر
عليه دليلا واما انه ليس في جهة فلوجهين الاول انه تعالى لو كان في جهة وحيز
فاما ان يكون منقسما فيكون الواجب جسما اذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم
وكل جسم اما مركب من الهيولى والصورة او من جواهر فردة ومحدث ايضا لما سبق في بحث

حدوث

حدوث الاجسام فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف او لا يكون منقسما فيكون
جزءا لا يتجزى اذ لا نعني بالجزء سوى المتحيز الغير المنقسم وهو محال بالاتفاق اما
عند نفاة الجزء فظ واما عند المثبتين فلانه يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء
تعالى الله عنه علوا كبيرا الثاني انه لو كان في حيز لكان متناهي القدر لما سبق
في مباحث تناهي الابعاد فيقدر بقدر فيكون ممكنا محتاجا الى المخصص والمرجح
وكان الواجب يقدر بقدر لكن القدر محتاج الى المخصص مرجح وهو محال وفيه نظر
احتجوا الخ احتج المخالفون بكونه في جهة وحيز
على مطلوبهم بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل قاضية بان
كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض
القائم به الساري فيه او يكون مباينا عنه بالاحياز الجهة كالسماء والارض والله سبحانه
ليس بحال للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم حتى يكون ساريا في
العالم فيكون مباينا في الجهة فيكون الواجب في جهة وهو المط الثاني ان الجسم يقتضي
الحيز والجهة ضرورة واقتضاؤه لهما ليس الا لكونه قائما بنفسه والله تعالى مشارك
للجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون
الواجب في جهة وحيز لوجود المقتضي لهما وهو المط واما النقل فالآيات المشعرة
بالجسمية كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وبكونه في جهة وحيز كقوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وغير ذلك من الآيات الدالة على ذلك والجواب عن الدليل
الاول من الدليل العقلي بمنع الحصر لا نسلم ان كل موجودين فرضا ينحصر فيما ذكرتم
كيف وقد منع العقلاء الاخر وشهادة البديهة على ذلك انما تتم لا اختلاف العقلاء

في ذلك

فلو كان كونه في جهة وحيز عرضيا لما اهملت العقلاء فيه العدم تحقق الاختلاف في البديهيات
واحسن من الدليل الكتاب فيهما ما قالا لا نم ان الجسم انما يعتبر الجهة والحيز لعينه لا لانه
بل الجسم بعينه بما هي بخصوصه [illegible] لما يلزم ما ذكرتم واجيب عن
الآيات المذكورة بانها وان دلت على الجسمية والجهة لكنها لا تعارض القواطع
العقلية التي لا تقبل التاويل لما عرفت من ان الادلة السمعية لا تعارض
العقلية لانها الاصل فاما ان يفوض علم تلك الآيات الى الله كما هو مذهب السلف
وذلك مروي عن [illegible] وما يعلم تاويله الا الله [illegible]
او يأول كما ذكره المطولات مثل ان المراد باليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء

الثالث المبحث الثالث في نفي اتحاد القديم بغيره ونفي حلوله في غيره

اما الاول اي نفي الاتحاد فلانه لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما اثنان لا
واحد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا ايضا لانه ان عدم كل منهما ووجد ثالث
فظ وان عدم احدهما وبقي الآخر فكذلك لان المعدوم لا يتحد بالموجود وفيه نظر
لان المراد بقول المتحد ان بعد الاتحاد ان بقيا موجودين او لا ماهيتهما
موجودة ام لا فنختار انهما [illegible] قوله فهما اثنان لا واحد قلنا لا نم وانما يلزم
ذلك ان لو كان تحصل كل منهما باقيا وهو ممنوع وان اراد ان تحصل كل منهما باق
ام لا فنختار ان تحصلهما غير باق ولا يلزم من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن كل ماهية منهما باقية وهذا السؤال من سوانح قريحته
والآن [illegible] وقد سمع منه الكاتبي [illegible] في بعض تصانيفه واما الثاني
اي نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية

شرط

شرط امتناع مباينة بذاته والحلول بهذا المعنى لا يتصور في الواجب وحكي القول
بالاتحاد والحلول عن النصارى حيث انهم ذهبوا الى حلول الاقنوم في المسيح واتحاده
وعن بعض الصوفية فانه ذهب الى حلول القديم في العارفين الواصلين واتحاده
فان ارادوا بالحلول والاتحاد ما ذكرنا فان فساده واضح وان ارادوا معنى اخر
فلا بد من افادة تصور معناه اولا لنتكلم في التصديق به نفيا واثباتا

الرابع المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته خلافا للكرامية واعلم
ان صفات الباري تعالى تنقسم الى اضافات محضة ككونه قبل الاعيان وكتعلق علمه
بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته بالمرادات ومتى يتغير
شيء منها الا بتغير متعلقه والى صفات حقيقية كالعلم والقدرة والارادة
فانها صفات حقيقية لكن يلزمها اضافة كما عرفت فيما ذكره [illegible] نظر
فان تعلق علمه وقدرته وارادته [illegible] ومن [illegible] صفاته ثم
بل [illegible] اضافات لازمة لصفات الحقيقية والاولى ان يقال صفاته اما
اضافات محضة كالاول والاخر واما حقيقية عارية عن الاضافات كالحي
والسميع واما حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة والارادة والتغير في الصفات
الاضافية ومن الاضافات اللازمة للصفات الحقيقية جائز واما الصفات
الحقيقية سواء كانت ذات اضافة ام لا فيمتنع التغير فيها ولا يحدث خلافا
للكرامية لنا على عدم جواز التغير وجوه اربعة الاول انه لو تغير صفة حقيقية
لوجب انفعال ذاته لكونه ح موضوعا للتغير وانفعال ذاته محال ضرورة وفيه نظر
لانه ان اراد به انفعال ذاته بدون الصفات الحقيقية فلا نم استحالته اذ النزاع لم يقع

الافة والرقيم

غير صحيح فلا بد من افادة تصور لسطوفه الكتاب ان صفاته الحقيقية مما يصح اتصافه به
لكونه صفات له وكل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقا لاستحالة اتصافه بصفة
النقص وصفاته الحقيقية صفات كمال فلو خلا ذاته عن تلك الصفات لكان ذاته
ناقصا وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم نقصان ذاته ان لم يتصف بصفة كمال
اخرى بدلها وهو ممنوع الثالث اه الوجه الثالث انه لو جاز
ان يقبل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بحادث من الحوادث ولو صح اتصافه بحادث
لصح اتصافه بذلك الحادث ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول
من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته اذ لو كان من العوارض التي
لا تنتهي الى قابلية لازمة لذاته اذ لو كانت افتقر الى قابلية اخرى ويتسلسل الكلام
الى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل فالقول به تعطيل دفعا للتسلسل فعلم بان تلك
القابلية تكون اما لازمة لذاته او منتهية الى قابلية لازمة فلا تنفك تلك القابلية
عن ذاته وصحة الاتصاف بتلك الصفة تكون ازلية ويلزم صحة الاتصاف على القابلية
متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على المنتسب اليه لكون القابلية نسبة
بين القابل والمقبول والنسبة انما تتحقق بعد وجود المنتسبين فصحة وجود النسبة
يستلزم صحة وجود المنتسبين فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا
الدليل ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما هو
متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله متصفا بالحوادث لم يكن ازليا
لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب واعلم انه لا حاجة للعكس الى عكس
بل لما ثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث فيحمله كبرى لقولنا الله ازلي وكل ازلي

لا يتصف

لا يتصف بالحوادث لينتج الله تعالى لا يتصف بالحوادث وهو المطلوب الرابع اه
هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الدالة على انه لا يجوز ان يتصف
بالحوادث وذلك لان المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان كان ذاته مع او شيئا
من لوازم ذاته لكان مقتضيا له في وقت دون وقت اخر واذا كان كذلك لزم
ترجيح احد الجائزين على الآخر بلا مرجح وانه محال وان كان وصفا او بحذفنا فنقل
الكلام الى مقتضي ذلك الوصف ويلزم التسلسل واذا كان المقتضي لذلك الوصف
شيئا غيره كان اعني غير ذاته وغير صفاته كان الواجب مفتقرا في تلك الصفة
الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال فلا يجوز اتصافه تعالى بالحوادث
وهو المطلوب ولقائل ان يقول الله تعالى لا يستعمل عن غير ضرورة فلا يجوز ان يكون المقتضي
لتلك الصفة امرا منفصلا لكن لم لا يجوز ان يكون ذاته مع صفات متعاقبة كل واحدة
مشروطة بانقضاء الصفة الاخرى او يكون كل واحدة من هذه الصفات مخصصة
بوقت وحال دون صفة اخرى بتعلق ارادته بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال
فيكون هذه الصفة خلفا وبدلا عن الصفة الزائلة فيكون الكمال مطردا الى ان يكون ذاته
ما متصفا بصفة كمالية من غير افتقار الى سبب منفصل وقوله وامكان الاتصاف لما
الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لما كانت الصفة الحادثة مما
يصح اتصاف الذات به فيصح ايضا اتصافه في الازل والا لبطل ما تقدم مثله
والجواب ان امكان اتصاف الذات بتلك الصفة لما توقف على امكانها ولكنها
مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها او بوقت معين وحال معين لم يكن امكان
الاتصاف قبل امكانه لكن فلا يصح اتصافه قبل ذلك الوقت فضلا عن الازل

فلا يلزم ما ذكرتم

اصحح الخ اصح العاملون ما يعاف ذاته تم بالحوادث

على مطلوبهم بوجهين الاول انه تعالى في الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم لان العالم
حادث لما مر فلا يكون موجودا ازلا واذا لم يكن موجودا لم يكن ذاته تم فاعلا
له لان وجود الفاعل بالصفة الفاعلية بدون الفعل محال فصار في لا يزال فاعلا له والفاعلية
صفة له حادثة فيكون ذاته متصفا بالصفة الحادثة وهو المطلوب الثاني ان صفات الله تعالى
القديمة يصح قيامها بذاته وفاقا وتلك الصحة ليست الا لكون تلك الصفات وصفات جائز
القيام بالذات المتصفة بها وليس للقدم في تلك الصحة اثر لان صحة الاتصاف امر وجودي
لانه نقيض اللاصحة العدمية والقدم لكونه عبارة عن نفي الاولية امر عدمي والامور العدمية
لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضي للامور الوجودية والصفات الحادثة مشاركة للصفات
القديمة في كونها صفات ومعاني فيكون مشاركة لها في المقتضي لصحة اتصاف الذات
بها فيصح قيامها بذاته تم وهو المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان التغير انما وقع
في الاضافة والتعلق لا في نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض
لقدرته تعالى بعد ان لم يكن عارضا لها وعن الوجه الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفة
حقائقها المخصوصة بها وهي ليست مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة ولعل القدم
وان كان امرا عدميا شرط في صحة القيام بذاته تم والحدوث مانع فلا يلزم جوازه

البحث الخامس في نفي الاعراض الجسمية عنه

عنه تم اجمع العقلاء على انه تم غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح وغير
ملتذ باللذات الحسية فان هذه الامور المذكورة تابعة للمزاج ولا يعقل الا في الجسم
واما اللذات العقلية فجوزها وقالوا من تصور كما لا في نفسه فرح به لا شك

ان كان

ان كانا اعظم الكمالات فلا بعد من ان يلتذ به الفصل الخ

الفصل الثالث في التوحيد اجمع الحكماء على ان الواجب واحد بانه وجوب الوجود
نفس ذاته لانه لو زاد ممكنا لاحتاج الى الذات ويلزم منه امكان الوجوب امكان
الواجب كما عرفت فلو شاركه في الوجوب غيره امتاز الواجب عن ذلك الغير
بالتعين لان الاشتراك في تمام الماهية امتياز بالتعين وح يلزم تركب الواجب
من الوجوب والتعين وانه مح واعلم ان هذا الدليل مما اخترعه للمص وان دليل الحكماء
على التوحيد ليس كذلك بل دليلهم على ذلك هو ان غير تعين واجب الوجود لو كان
في ماهيته فلا واجب غيره وان كان غيرها كان الواجب محتاجا في تعينه
الى غيره وانه مح وهذا احصر واقوى مما ذكره المص لان الامتياز بالتعين لا يوجب
التركيب في نفس الماهية واحتج المتكلمون على توحيد الواجب بحجتين الاولى انا لو فرضنا
الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع
الممكنات لان صفة القادرية لما كانت حقا لكل منهما من لوازم الذات فكانت نسبة
تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية فيكون كل منهما مساويا للمؤثرية في جميع
الممكنات وح وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات لانه لو حدث شيء منها فلا يخلو
من ان يكون المؤثر فيه احدهما دون الاخر او كل واحد منهما والاول باطل لان ذلك
الممكن لما استوت نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الاخر باطل لاستحالة الترجيح
بلا مرجح والثاني ايضا باطل لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم ان هذه
الحجة تدل على امتناع الهين قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا
الثانية انا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه

فلمعرض ذلك

وح اما ان يحصل مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد كل واحد
منهما فيلزم ارتفاع النقيضين وكلاهما محال وان حصل مراد احدهما دون الاخر
يلزم عجز الاخر الذي لم يحصل مراده وهو ايضا باطل وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه
فيكون المانع من ارادة السكون ارادة الاخر فيلزم عجزه اذ القادر هو الذي ان
شاء فعل وان شاء ترك كما عرف والعاجز لا يكون الها فان قلت يريد ان
يشاء واحدا الا ان يكون ارادة احدهما تنقيض ارادة الاخر لان كلا منهما يريد
الاصلح والاصلح لا يكون الا طرفا واحدا قلت كون الفعل اصلح في نفسه
مبني على القول بالحسن والقبح العقليين كما سيجي وهذه الحجة المسماة بدليل
التمانع وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي قادرين فاعلين في حالة ولا
يدل على نفي التعدد مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه اعم ما ذكرنا ويجوز
التمسك في التوحيد بالدلائل النقلية كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وما يدل
على وحدانيته تعالى لان صحة هذه الادلة ليست متوقفة على التوحيد لانها متوقفة
على صدق الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة المعجزة على صدقه على
التوحيد فلا يفضي الى الدور الباب الثاني

في صفات الله تعالى الصفات الثبوتية وفي هذا الباب فصلان لان الصفات
اما ان يتوقف عليها افعاله او لا فهاهنا قسمان فافرد لكل من القسمين فصلا
الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفصل مباحث
المبحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى فاعل بالاختيار على معنى قادر
انه ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب الدواعي المختلفة لانه تعالى لو كان موجبا بالذات

فان لم يتوقف

فان لم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لانه اما
ان لا يتوقف على شرط اصلا او يتوقف والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
او يتوقف على شرط قديم وهو ايضا كذلك لانه يلزم من قدمه وقدم الشرط
قدم الاثر لكن قدم العالم محال لما بينا وان توقف تاثيره في العالم على شرط
حادث فاما ان يتوقف على وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه
وعدمه فان توقف على وجوده كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في حدوث
العالم فيلزم ان يكون حدوثه لوجود شرط آخر حادث وهكذا القول في حدوث
شرط الشرط فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها لاحتياج كل شرط
الى شرط آخر مقارن له لا الى نهاية وهو محال وان توقف على ارتفاعه وعدم وجود
ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم حادث اخر قبله وهكذا الى غير النهاية
فيلزم القول بحوادث متعاقبة لا اول لها وهو محال ايضا لان جملة ما حدث من
الحوادث الى زمان الطوفان اذا طبق على ما مضى من الحوادث الى يومنا هذا فان
لم يكن في المجموع الثاني حادث لا يكون بازائه في المجموع الاول شيء من الحوادث يساوي
الزائد الناقص ضرورة وانه محال فاذن في المجموع الثاني حادثا ليس بازائه من المجموع
الاول حادث انقطع المجموع الاول ضرورة والمجموع الثاني انما زاد على المجموع الاول
بقدر متناه وهو الحوادث التي وجدت من زمان الطوفان الى يومنا هذا فيكون
المجموع ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرض
غير متناه هف قيل الخ قيل على هذا الدليل

لانه ان للموثر

في العالم لو كان موجبا ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم
وانما يلزم ذلك لو امكن وجود العالم ازلا بل يتخلف عنه العالم لامتناع وجوده
ازلا لما مر وذلك لان صحة وجود الاثر كما تعتبر فيه وجود المؤثر فكذا تعتبر
فيه امكان الاثر فلذلك يتخلف العالم عنه ازلا قلنا في الجواب عنه انكم انما ابطلتم
وجود العالم في الازل بانه لا يجوز ان يكون متحركا واما اذا كان ساكنا فيجوز ان يوجد
ازلا فوجود العالم ساكنا في الازل بالنسبة للموجب لم يكن ممتنعا ولعل هذا الحجب
في ما ذكرنا في ابطال كون ساكنا ازلا سلمنا كون العالم في الازل محالا لكن كان
من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد بمقدار يوم وح لا يتغير بذلك ازلا فكان يجب
ان يوجد قبل ان وجد لان العلة تامة والمانع وهو الازلية منتف والتالي
ظاهر البطلان وهو ما عليه سلمنا بطلان القسمين الاولين اعني قدم العالم و
واجتماع الحوادث الغير المتناهية في الوجود لكن لا نم استحالة القسم الثالث
اعني القول بحوادث لا اول لها والبرهان المذكور موقوف على وجود احاد
الجملتين اذ الزيادة والنقصان انما هو وصف للموجودات لا للمعدومات
لكن احاد الجملتين غير موجودة حتى لا تتصفان بالزيادة والنقصان وبوجه هذا
الكلام بالزيادة فان اجزاء عدم مجتمعة في الوجود مع انها فيها اذ تصح
ان يقال زمان الدورة التامة لزحل زائد على زمان الدورة التامة للمشتري وزمان
الدورة التامة للقمر ناقص عن زمان الدورة للشمس فهل عليه سلمنا
ان مؤثر العالم قادر لكن لا نم انه واجب لم لا يجوز ان يكون العالم على سبيل الاختيار
واوجد الواجب على سبيل الايجاب قلنا في الجواب عنه بان ما ذكرتم من الوسط

بط

١٠٢

يلزم لانه ح يكون ما سوى الواحد الواجب وكل ما سوى الواحد الواجب
ممكن لما مر في بيان التوحيد و كل ممكن مفتقر الى مؤثر لما مر وكل مفتقر
الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد
الموجود فتعين ان يكون حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم
حدوث الاثر اعني ذلك الوسط وهو خلف واذا كان ذلك الوسط حادثا
لم يكن معلولا للموجب لان معلول الموجب دائم لما مر في بحث القدم فيكون
معلولا للقادر فيكون الواجب قادرا وهو المط وفيه نظر يعرف بالتامل
اصح لو
احتج المخالف للقول بكونه قادرا بوجوه
اربعة الاول ان المؤثر في العالم ان استجمع جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته ايجابا
وسلبا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر جاز تركه عند حصول تلك الشرائط
ولا شك انه يجوز الفعل ايضا وكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح
وانه محال وان لم يستجمع تلك الشرائط امتنع منه الفعل لاستحالة وجود المشروط
بدون وجود الشرط واجيب عنه اولا بان المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية
لم لا يجوز ان يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله لو كان كذلك يلزم
الترجيح بلا مرجح وانه محال قلنا لا نم استحالته وذلك من القادر فان القادر يمكن له
ترجيح احد مقدوريه المتساويين على الاخر لا لمرجح كما ان للهارب يختار احد
الرغيفين المتماثلين بالنسبة اليه من كل الوجوه بلا مرجح والهارب عن السبع
يسلك احد السبيلين المتساويين المتماثلين بالنسبة اليه من كل الوجوه
بلا مرجح وهو ليس كذلك لان قوله منها اشارة الى الجواب سؤال مقدر تقريره

وذلك التاثير اما في

السؤال

انه تعالى لو جاز الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان ذلك
انما امتنع لذلك والجواب عنه ان يقال ليس ترجيح القادر بلا مرجح
كحدوث حادث بلا سبب اصلا حتى يقاس عليه فان العقل يشهد بالفرق
بينهما لانا نجزم بامتناع حدوث حادث بلا سبب اصلا بخلاف صدور الترجيح
من القادر لاحد المتساويين على الاخر لا لمرجح فان بداهة العقل لا تجزم بامتناع
ذلك كيف وقد علمنا وقوعه والحق في ذلك ان ارادة القادر مرجحة فليس
ذلك ترجيحا بلا مرجح وبانا ان المؤثر استجمع شرائط المؤثرية حتى لا يمتنع منه
الفعل ووجوب الفعل موقوف على تعلق الارادة به لا يلزم الترجيح بلا مرجح
والتوجيه في ذلك ان يقال ان اردتم باستجماع الشرائط ان يكون المؤثر
القادر ما هو ذا مع الارادة اعني الداعية التي ترجح احد مقدوريه على الاخر
فنختار انه يجب عنه الفعل وهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور فان صحة
امكان الفعل والترك منه حاصل باعتبار القدرة ووجوب احدهما واقع
بسبب الارادة فلا منافاة وان لم يكن الارادة مما فيه فنختار انه
يجوز منه الفعل تارة والترك اخرى ولا يكون ترجيحا بلا مرجح اذ المرجح
لو وقع احدهما ارادته المتعلقة به الثاني الخ
الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك به المخالف للقول بكونه قادرا بمعنى المؤثر
لو كان قادرا وجب ان لا يعلم مقدور لان مقدور القادر لا بد ولم يتميز
عن غيره لان احداث القادر علمه لسبب بعينه [illegible] القادر موقوف على تميز
المقدور في نفسه عن غيره لان المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره استحال اختصاصه

يكن النسبة دون غيره وتميز المقدور موقوف على ثبوته لان المتميز ثابت
فاذن تعلق قدرة القادر بالمقدور موقوف على ثبوت المقدور في نفسه فلو
كان ثبوت المقدور لاجل تعلق الارادة به يلزم [الدور] ولو وقفت هذا الدليل اولا ح
بالايجاب ان يوضح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب
الفعل موقوف على جواز تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب
فيتوقف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور و[illegible]
يلزم ان لا يؤثر شيء في شيء اصلا اجيب بانا نمنع بان التميز في علم القادر
لا في الخارج ان سلمنا عدم [illegible] الا في الايجاب لكن لا نم الكبرى وهي ان تعلق
المقدور موقوف على ثبوته في الخارج بل يتوقف على ثبوته في علم القادر ح
لا يلزم الثالث الخ الوجه الثالث ان مقدور القادر
لا يخلو عن وجود وعدم والحاصل له الوجود حال حصول الوجود واجب والقابل له
اي الحاصل له العدم حال حصول العدم له ممتنع والوجوب والوجود ينافيان
القدرة فانتفت تمكنه القادر في الحالين واجيب بان التمكن والاقتدار على
المعدوم في الحال ليس بالنسبة الى وجوده في الحال حتى يمتنع بل التمكن حاصلة في الحال
من ايجاده في الاستقبال وليس ذلك ممتنعا وان اردنا ان نكسو هذا الجواب
حلة التوجيه قلنا انا نختار ان المقدور معدوم قوله والمعدوم حال العدم
ممتنع قلنا ان اردتم يكون ممتنعا امتناعه في الاستقبال فمم او في الحال فالجواب من
هذا الوجه التمكن حاصل في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات
على ما هو عليه من وجود وعدم وتوجيهه ان يقال انا نختار ان المقدور معدوم

حال العدم ممتنع قلنا ان اراد تم بكونه ممتنعا ان ذاته من حيث هي مع الصفات
على ما هو عليه ممتنع فممنوع وان اراد تم به ان ذاته مع قيد العدم ممتنع فمسلم
ولكن لا ينافي هو امكان ذاته في نفسه وكونه مقدورا عليه والمحقق هنا ان القادر
له ان يوجد ذات المقدور لا ان يوجد مع قيد العدم حتى يكون محالا
الرابع الخ — الوجه الرابع هو انكم فسرتم القادر بانه الذي ان شا فعل
وان شا ترك وذلك انما يتحقق ان لو كان الترك فعلا مقدورا وليس كذلك
لان الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن موثرا وبين قولنا اثر باثر
عدميا وعدم شمر لان قولنا ما اوجد معناه انه بقي على العدم الاصلي
واذا كان العدم الخالي عن ما كان لم يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل محال
واذا كان نفيا محضا لا يكون فعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه
ان يفعل ويصح ان لا يفعل اي يكف عنه لا ان يفعل الترك الذي هو امر عدمي
فلا يلزم ما ذكرتم — هذا فرع على انه تم قادر على كل الممكنات
اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى الكل سواء والمصحح للمقدورية هو
الامكان المشترك بين الجميع وقالت الفلاسفة انه تم واحد فلا يصدر عنه
الا الواحد وقد سبق القول عليه وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك
والكواكب لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال
الكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع بالعلية لتخلفها عنه في المتضايفين
وجزء العلة وشرطها ولازمها وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر والا لكان
شريرا والعدم وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل

او الحاجة

او الحاجة وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه وان سلم فالمانع حاصل لان الحدوث زائلة
وقال البلخي انه تم لا يقدر على مثل فعل العبد وقال ابو علي وابنه انه لا يقدر على
نفس مقدور العبد والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي
والصارف واجيب عنه بان هذه الامور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة
الى العبد وقال ابو علي وابنه انه لا يقدر على نفس مقدور العبد والا لوازم لكره
لا نفع اذا لم يتعلق ارادة اخرى — هذا فرع على كونه قادرا فنقول
انه تم قادر على جميع المقدورات اذ الموجب للقدرة هو ذاته تم ونسبته الى جميع
الممكنات على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان ذلك لاجل اختصاص بعض
المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى المخصص وانه محال والمصحح
للمقدورية هو الامكان اذ الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية والامكان
مشترك بين جميع الممكنات فيكون انه تم قادرا على جميعها وهو المطلوب وفيه نظر
لانا لا نم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز ان تقتضي ذاته تعلق
قدرته ببعض الممكنات دون بعض سلمناه لكن لا نم ان للمقدورية سببا ثبوتيا
حتى يحتاج الى مصحح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية مخالفا
بالحقيقة لامكان ماهية اخرى فح لا يكون جميع الممكنات مشتركة في مصحح
المقدورية وقالت الفلاسفة انه واحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون
مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه في بحث العلل والمعلولات
وقال المنجمون مدبر هذا العالم الذي تحت فلك القمر والموثر في الحوادث
هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال

مرتبطة بتغيرات

احوال الكواكب حال الليل والنهار والفصول وغيرها واجيب بان ما ذكرتم من
ترتب تغيرات الاحوال على تغيرات احوال الكواكب هو الدوران والدوران
لا يفيد القطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين فان احدهما
مرتب على الاخر مع انه ليس احدهما علة للاخر وتخلفها عنه في اجزاء العلة
وشروط العلة ولازم العلة فان المعلول دائر مرتب على جزء العلة وشرطها ولازمها
وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة للمعلول
وعند الخصم ان من شرط دلالة الدوران على العلية ان لا نقطع بعدم العلية
وبالتخلف وما ذكرتم من صور النقوض فان كثيرها مما نقطع بعدم العلية فيها
والعلية الاخرى مما نقطع فيها بالتخلف ايضا وقالت الثنوية انه لا يقدر
على الشر اذ لو كان موجدا لكان شريرا وخيرا والا لزم ان يكون الفاعل
الواحد خيرا وشريرا معا وهو محال واجيب عنه بانا لا نسلم كونه شريرا
نفي موجد الشر وهو معنى قوله والعزم وقال النظام انه لا يقدر على القبيح
لانه على الجهل او الحاجة لانه لو صدر القبيح عنه فان لم يعلم قبح ذلك الفعل
لزم الجهل وان علم فيحتاج اليه اذ الاقدام على القبيح من غير غرض لا يليق
بالحكيم لكنه مستحيل عن الجهل والحاجة فامتنع صدور القبيح عنه فلا يكون
مقدورا له لان من شرط المقدورية صحة وجوده منه وجوابه انه لا قبح بالنسبة
اليه فانه تعالى مالك يفعل ما يشاء ولا نسلم ان القبيح لا يصدر عنه لكونه مانعا
من الصدور فانا نقول انه على معنى انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح كما ذكرتم
لا ان القدرة زائلة على معنى انه لو حصل له داعية الى الفعل لم يقدر الا على الترك

لا يمكن من الفعل وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة
او سفه او معصية او عبث ان فعل لا لغاية له كاللعب الخفي ولعل اكل على الله تعالى
كالدرجة واحسان وهو الامور المذكورة اعتبارات تعلمها يوجبه منها لا يحصل منه
موضعا وجواز الفعل والنسبة اليه وذات الفعل حركة او سكون واذا كان كذلك فلم
لا يجوز ان يكون الله تعالى قادرا على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم
انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو قدر عليه لكان لو وجد عنه توقف دواعي
القادر عليه وان يمنع على العدم عند تعلق صارفه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى
فلو اراد الله وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي والا وقوعه لتحقق الصارف وهو ممتنع
واجيب عنه بانا لا نسلم انه لو اراد الله تعالى وقوع الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي
ولا وقوعه لتحقق الصارف وانما يلزم ان لو كان العبد لا يقع اذا لم يتحقق تعلق ارادة
اخرى به غير ارادة العبد يستقل بها عادة وهو ارادة الله تعالى فلم لا يجوز ان لا يكون كذلك

ودرائها

الثالث البحث الثاني في انه تعالى عالم ودليله من وجوه اربعة
الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر والفاعل المختار هو الذي يقصد ايجاد ما يوجد فلو
لم يكن مقدوره معلوما له امتنع ان يقصد الى ايجاد ما ليس معلوما واذا كان مقدوره
معلوما له يكون عالما به فيكون عالما وهو المطلوب الثاني انه تعالى حكيم مبدع ونعني بالحكيم
من يكون افعاله متقنة ذات ترتيب عجيب واحكام لا تخفى على من تامل في احوال المخلوقات
ونظر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم
بالضرورة حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم عليم لانا نجزم ضرورة ان المحكم لا يصدر
عن الا عالم به وقوله ما يرى من العجائب اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر وتقرير

لو دل كون الفعل متقنا على علم فاعله لزم ان يكون النحلة عالمة بافعالها لان فعل
النحلة متقنة محكم على الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع انها ما يفهمها من الحكم التي لا يعرفها
الا المهندسون مع انا نقطع بانه لا علم لها بشيء منها والجواب عنه انا نرى من عجائب
افعال الحيوانات نعرف اقرار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات
بان يخلق العلم بتلك الافعال فيها ويدل عليه ما ورد في الكتاب الالهي حيث قال واوحى
ربك الى النحل الاية الثالث انه تعالى عالم لان ذاته هوية مجردة عن الماديات
وما يتعلق بها حاضرة لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته لان العلم عبارة عن حضور
ماهية مجردة وهوية المجرد مبدأ لجميع الموجودات لما مر من ان الله تعالى قادر على
كل الممكنات وواحد فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات والعالم بالمبدأ عالم
بذوي المبدأ لان من علم ذاته علم كونه مبدأ للغير لان من تتمة العلم بذاته واذا علم كونه
مبدأ للغير يتضمن العلم بالغير واذا ثبت ذلك فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات
وهو المطلوب وفيه نظر لان العلم عندكم ليس عبارة عن حضور ماهية مجردة بل عن حضور
ذلك في العاقل وقد تستحيل ان يعلم ذاته لاستحالة حلول الشيء في نفسه سلمناه لكن
لا نم ان العالم بالمبدأ عالم بذوي المبدأ وما ذكر غير تام البيان وهو ان من علم ذاته علم
كونه مبدأ للغير تم   الرابع انه   الوجه الرابع سواله تو
عالم بذاته وبغيره من المجردات لانه تعالى مجرد عن الماديات وما يتعلق بها وهو ظ
وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد يصح وحده
وكل ما صح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره وكل مجرد يمكن ان يعقل
مع غيره فيكون صحة المجرد مقارنة لكل الغير اذ التعقل يستدعي حضور

ماهية

ماهية المعقول في العاقل واذا صح معقوليته مع غيره يكون ماهيته وماهية الغير
حاصلة في العاقل ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة هذه المقارنة اعني مقارنة
المجرد لمعقول غيره غير مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل بل هذه المقارنة في
الخارج ايضا اما صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل
يلزم اشتراط الشيء بنفسه لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل والشيء
لا يكون شرطا لنفسه واذا لم يكن صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل
جاز ان يكون في الخارج هذه المقارنة فيصح على ذلك المعقول ان يقترن ماهيته
الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا نعني بالتعقل الا اقتران الماهيات المعقولة
بالماهية الموجودة في الخارج فيصح عليه ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة و
وكل من يعقل غيره امكن ان يعقل كون ذاته عاقلا لذلك الغير وكل ما يصح كونه
عاقلا لذاته لا متوقف يعقل الذات في تعقل كون ذاته عاقلا للغير وكل مجرد يصح
ان يعقل ذاته وغيره وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل اذ القوة من خواص
المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون له جهة
بالقوة فاذن ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات وفيه نظر لانا لا نم
ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده بل انما يكون بعض المجردات متعقلا على ان يعقل
سلمناه لكن لم قلتم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل
من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر معه تعقله وان سلمناه لكن لا نم ان ما يصح ان يكون
معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا مع سائر ما عداه حتى يتفرع عليه ان
كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء سلمناه لكن لا نم ان صحة هذه المقارنة ليست

مشروطة بكونها

في العقل عنه لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل ولو كانت مشروطة
به يلزم اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نسلم ذلك لجواز مقارنة احد المعقولين للآخر
في العقل غير مقارنته للعقل والاولى مشروطة بالثانية فلا يلزم اشتراط الشيء
بنفسه سلمناه لكن لا نسلم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله له لا نسلم ان المانع هو لواحق
المادة لا دليل من دليل وهذان الوجهان الاخيران اعني الثالث والرابع معتمد
الحكماء في هذا المطلوب وفيهما نظر كما عرفت

احتج الخ

احتج المخالف بكونه عالما بوجوه ثلثة الاول انه لا يعقل شيئا لو عقل شيئا لعقل
ذاته لان ذاته تعقل انه عقل ذلك الشيء لما ذكرتم وفي ضمن ذلك الشيء يكون عاقلا
لذاته لما ذكرتم لكن تعقل ذاته لذاته محال لان التعقل ان كان عبارة عن نسبة بين العاقل
والمعقول فيستحيل ان يعقل الشيء ذاته لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه
لان النسبة بين الشيئين يقتضي مغايرة المنسوب والمنسوب اليه وان كان عبارة
عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة حصول الشيء ونوقض نفسه في
هذا الوجه بتصور الانسان اياه لو صح ما ذكرتم من استحالة تصور الشيء نفسه لا
استحال تصور الانسان نفسه لكن غير مستحيل فبطل ما ذكرتم ثم اجيب عن هذا
الوجه بان علمه هو بنفسه صفة قائمة متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير
علمه وذاته لا تغاير الشيء لنفسه لكنه غير مستحيل وفيه نظر الوجه الثاني انه
لو كان عالما بعلم لا يكون غنيا في ذاته لما سنذكره في الفرع الثاني هو صفة قائمة بذاته
لازمة لذاته فيكون ذاته هو قابلا وفاعلا لشيء واحد وهو محال وقد مر في الجواهر
في مبحث العلل والمعلولات الثالث انه لو ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة

لكمال

لكمال او لم يكن فان كان صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا
بغيره اعني العلم وهو محال وان لم يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه عنه
اجماعا على انه يستحيل ان يتصف بصفة النقص واجيب بانه صفة كمال
ولا يلزم كون الموصوف به ناقصا لذاته لان كمال هذه الصفة انما هو لكونها صفة
لذاته لا لان ذاته تكمل لاتصافه بهذه الصفة وهذا جواب لطيف غاية اللطافة

فرعان الخ

اقول فرعان على القول بكونه تع
عالما الفرع الاول انه عالم بجميع المعلومات كما مر اي انه عالم بالكليات على
الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب لعالميته ذاته تع و
ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان لذاته
اختصاص ببعض المعلومات دون بعض فيحتاج ذاته الى مخصص وانه محال واذا
كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما ببعض
كما مر اوجب في البعض الباقي من المعلومات كونه عالما به والا لم يكن نسبة ذاته الى
جميع المعلومات على السواء وهذه النظر الاول المذكور في كونه تع قادرا على كل
المقدورات وقيل انه يعلم الجزئيات على الوجه الكلي مثلا انه يعقل ان كسوفا
جزئيا يعرض للشمس عند كونه في اول الحمل ثم يرتفع هذا الكسوف ولم يكن عنده
العاقل لها احاطة بانه وقع ام لا وكان يعقله ذلك ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده
وهذا قول الفلاسفة وعللوا ذلك بانه تع لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي
للتغير الزماني كما لو علم وجود زيد الآن في الدار فعند تغير المعلوم بان يخرج منها
ان بقي علمه بوجود زيد في الدار يلزم الجهل ان لم يبق ذلك العلم بل انتفى وحصل العلم

بخروجه يلزم التغير

في صفاته وكلاهما محال لان علمه تعالى قلنا في الجواب عنه ان اردتم بتغاير العلم
عند تغير المعلوم تغاير الصفة فمختار ان الصفة باقية وقوله يلزم الجهل قلنا
لا نم وانما لزم ان لو تغير تعلقها واضافتها بذلك الاول وان اردتم به تغاير الاضافة
بالمعلوم الاول والتعلق به فمختار انه لم يبق وقوله يلزم التغير في صفاته قلنا
لا نم وانما يلزم ان لو لم يكن صفة باقية فالحاصل انه عند تغير المعلوم يتغير
اضافة العلم الى المعلوم وتعلقه به لا نفس العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في
صفاته وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لوجهين احدهما ان ما لا يتناهى
ليس بمتميز عن غيره لان كل ما هو متميز عن غيره فهو له حد خارج عنه فلا يكون غير
متناه والمعلوم له متميز عن غيره فما لا يتناهى ليس بمعلوم له وهو المط الثاني ان
ما لا يتناهى لو كان معلوما له والعلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها
لان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم آخر لكان له علوم لا نهاية لها فيكون في
ذاته موجودات لا نهاية لها وانه محال قلنا في الجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد
من الامور الغير المتناهية وكل واحد منها متميز ومعلوم ونوضحه لمريد ان
ان اردتم بقولكم ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من احاده غير متميز فمعلوم
ولكن هذا لا يلزم منه ان ما لا يتناهى غير معلوم لان كل واحد من احاده افراده
الغير المتناهية غير معلوم فلانا في عرضنا وعن الثاني ان العلم العام بذاته صفة
واحدة والانهاية به في التعلق والتعلق اي العلم من انه علم صفة واحدة قائمة
بذاته تعالى عرضت لها تعلقات غير متناهية لا متعلقات غير متناهية وهذا
ليس بمحال لانا في العقول   الثالث   الفرع الثالث انه تعالى عالم

بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعلم غير متحد بذاته خلافا للمشائين
فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة عن صور المعلومات المتحدة بذاته تعالى كما مر في
في ذاته وكذا قدرته اي انه قادر بقدرة مغايرة بذاته وفيه ايضا خلاف للمعتزلة
لنا على ان علمه وقدرته زايدان على ذاته وجهان احدهما ان الذي به نعرف
بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لكونه كلاما
غير تام والثاني مفيد فلو كان العلم والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا
الفرق ضعيف فان ذلك يوجب تغاير الاعتبار لا تغاير الحقيقة الثاني ان العلم
اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم ومن الذين سماها ابو علي الجبائي وابو هاشم
الجبائي عالمية والقادرية تقتضي تلك الاضافة ومن مذهب اكثر الاشاعرة واما
عبارة عن صورة للمعلومات القائمة بانفسها ومن المثل الافلاطونية او عبارة
عن صورة للمعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واياما كان
فالعلم غير ذاته وسقوط قوله وفساد الاتحاد سبق ذكره انشاء الله تعالى سؤال
مقرر وتقرير السؤال انما قال ما سوى العلم غير منحصر فيما ذكرتم لان من جملته
تلك ما ذهب اليه المشاؤون من اتحاد تلك الصورة بذاته وح لا يلزم
تغاير العلم لذاته والجواب عنه ان فساد الاتحاد قد سبق ذكره
احتجوا الخ   احتج المخالف بكونه تعالى عالما وقادرا بعلم وقدرة
زايدين على ذاته بوجوه اربعة الوجه الاول سواء انه لا يجوز ان يقوم بذاته
صفة اذ لو قامت بذاته صفة لكان ذاته محلا لتلك الصفة لان صفته تلك
في تكون ممكنة لافتقارها الى الذات وواجبة بالذات لامتناع كون معلوله

ذاته مقتضيا لتلك الصفة ولا استحالة في انه قابل لها لا اتصافه بها فيكون ذاته
قابلا وفاعلا لتلك الصفة وهو ممنوع فعلم انه لا يجوز قيام صفة بذاته واذا
كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته تعالى وهو غلط
قلنا ما يكون جوابه في بحث العلل والمعلولات الوجه الثاني انه لا يجوز ان يقوم
بذاته تعالى صفة وقد سلف في تقريره هذا الوجه انه لو قام بذاته تعالى صفة فان كانت
تلك الصفة قديمة لزم محالان احدهما تكثر القدماء والقول بالتعدد كفر فان
القدماء كفروا بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم حيث قال لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة اقنوم
الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح القدس
وهو الحيوة وهذه الثلثة واحد في الجوهرية اي ذات واحد بالصفات
مع الخواص الثلثة وهي الجوهرية واذا كان التكثر للقدماء الثلثة كفرا
فما ظنك بمن اثبت قدماء ثمانية كما هو مذهب بعض المتكلمين او اثبت تسعة كما نسخه
هو مذهب الحنفية من اثبات التكوين ايضا وراء الثمانية المشهورة وثانيهما
التركيب في ذاته تعالى لان ذاته شاركت الصفة في القدم نفسه وتمتاز عنه بخصوصه
فيلزم التركيب مما به المشاركة وما به الامتياز وهو ممتنع هذا اذا كانت الصفة
قديمة واما اذا كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وهو ما ابطلناه
واذا لم يجز قيام صفة بذاته تعالى لم يكن العلم والقدرة صفتين قائمتين بذاته تعالى وهو غلط
واجيب عن لزوم المحال الاول بانا نختار قدم الصفة ونحن لا نسلم ان القول بالصفات
القديمة والقول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قلت

لو لم يكن

لو لم يكن القول بالصفات القديمة كفرا لما كفر الله تعالى النصارى باثباتهم
الاقانيم الثلثة التي هي صفات قديمة قلت النصارى وان سموا
ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة صفات الا انهم قائلون بكونها ذوات متميزة لانهم
قالوا انها انتقلت اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام لان النصرانية منهم قالوا ان
اقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا وهو اقنوم في اقنومين
اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال والحلول هو الذوات لما عرفت ان
انتقال الاعراض محال فعلم بانهم قائلون بالذوات القديمة فلذا كفرهم الله تعالى بقوله والنصارى
لا يقولون بالذوات فيكون اثباتها للاقانيم سوال محذور كما قررنا هنا وعن لزوم المحال الثاني
بان القدم امر عدمي لانه عبارة عن نفي الاولية فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه لان
الاشتراك في الاعدام لا يقتضي التركيب لما عرفت في صدر الكتاب الاول
الثالث لو — الوجه الثالث انه لو كان علمه تعالى وقدرته واجبة لامتناع
زوالها فلا يجوز تعليله بالعلم والقدرة لان الواجب لا يكون معللا فلا يكون عالما بسبب
العلم وقادرا بسبب القدرة وهو غلط واجيب بان عالميته واجبة بالعلم والعلم
ايضا واجب لاقتضاء الذات له لان عالميته واجبة لذاتها حتى يمتنع التعليل وكذا
الكلام في القادرية فانها ايضا واجبة بالقدرة الواجبة بالذات الوجه الرابع انه لو زاد
علمه وقدرته على ذاته لاحتاج ذاته في انه يعلم ويقدر الى الغير اعني العلم والقدرة
كما احتاج العالم والقادر منا فكما يحتاج الى المعلوم والمقدور فيلزم ان يكون
ذاته محتاجا في صفاته الحقيقية الى الغير وهو ممتنع واجيب عنه بان ذاته تعالى يقتضي صفتين
حقيقيتين هو مصدر للتعلقات العلمية والقادرية اي العلم يقتضي التعلق بالمعلوم وبالمقدور

والقدرة تقتضي التعلق

فان اريد بالاحتياج

في هذا من التخصيص لا الغير بهذا اللحن لا ايضا وبها من التخصيص المتعلق بالمعلوم والمقدور
فلا تم احتماله ولا اراد هم غير هذا اللحن يستوي في نظر به ويحكم بالصحة والفساد
البحث الثالث الحيوة   اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى
حيوته فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم
و ذهب الباقون من المتكلمين الى ان حيوته عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي
صحة الصفتين ويدل على ان الحيوة عبارة عن الصفة الموجبة لصحة الصفتين ان ذاته
مساو لسائر الذوات في الذاتية فلو لم يكن الحيوة عبارة عن الصفة المذكورة لكان
اختصاص ذاته تعالى بصحة العلم دون غيره تخصيصا بلا مرجح وانه محال وذلك
الامر المخصص الا صفة يصح عليه تعالى ان يعلم هو الحيوة وهذا الدليل منقوض بتلك الصفة
وتقرير المعترض ان يقال لو صح ما ذكرتم من الاستدلال يلزم ان يكون حصول تلك
الصفة لذاته تعالى اعني الحيوة مشروطا بصفة اخرى بعين ما ذكرتم ويلزم التسلسل ويدفع
ما ذكرتم من الدليل بان ذلك انما يلزم ان لو كان ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات
وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالف لسائر الذوات ومتمايز عنها بنفسها واذا كان كذلك
جاز ان يكون ذاته المخصوص كافيا في تخصيصه بصحة العلم وايضا ما ذكرتم منقوض بصفة التخصيص
البحث الرابع الارادة   اتفق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته
فقال الحكماء هي علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على وجه
الاكمل ويسمونه عناية وفسرها ابو الحسين بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد والنجار بكونه غير مغلوب ولا مكره والكعبي بعلمه تعالى في افعال نفسه
وامره لافعال غيره وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار

انما صفة

انها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا
ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالعدم والتاخير لا بد له من مخصص
وهو ليس نفس العلم فانه تابع للمعلوم ولا القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة
واحدة فلا تخصيص لانه شانها التاثير والايجاد والموجد من حيث هو موجد غير
المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح   البحث الرابع
اتفق الجمهور وطوائف العقلاء على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء
ارادته عبارة عن علمه المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي
ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبان صدور الموجودات على هذه
الكيفيات واجب الصدور عنه حتى يكون الوجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير
قصد وطلب ويسمون هذا العلم عناية وفسر الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تعالى
بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بامر عدمي
وهو كونه غير مغلوب ولا مكره وفسر الكعبي الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه وبامره
في افعال غيره اي ارادته تعالى لافعال نفسه عبارة عن علمه بها وارادته لافعال غيره
امره بها وقال اصحابنا اي الاشاعرة وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار
ان الارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته مغايرة للصفتين العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته
على بعض دليلنا على ذلك هو ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل دون بعض
وتخصيص بعضها بالعدم والتاخير بان يقع التحصيل في زمان سابق على زمان الاخر لا بد له
من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته تعالى على السواء لما مر ونسبة القدرة الى الجميع

المقدورات على السوية

للتساوي اجزاء الزمان في الهيئة فلو لم يكن مخصص يوجب تخصيص الايجاد ببعض الحوادث
بوقت دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم انه لا بد من مخصص وذلك المخصص ليس
هو نفس العلم لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا للمعلوم
وتابع الشيء يستحيل ان يكون مخصصا له وليس هو القدرة ايضا بوجهين الاول ان القدرة
من شانها الايجاد والتاثير لا تقتضي الاختصاص بمقدور دون آخر ووقت دون آخر
بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على نسق واحد فلا تخصيص الا بسبب
القدرة فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات
بالوجود وباوقاتها المختصة بها وتلك الصفة هي الارادة الثاني ان شان القدرة التاثير والايجاد
وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد
موقوف على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه فالارادة غير القدرة وهو المطلوب
لا يقال الخ لا يقال على هذا الدليل لا يجوز ان يكون المخصص بتخصيص
الحوادث باوقاتها المعينة هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين
بان يمتنع وجود تلك الحوادث في غير تلك الاوقات ويمكن فيها فلذا اختص كل حادث
بوقت معين او يكون المخصص كون وجود كل حادث مشروطا باتصال فلكي
فما لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل ذلك الانفعال او يكون علمه تعالى في الازل بحدوث
كل حادث في ذلك الوقت المخصص به مرجحا حدوث الحادث في الوقت المعين دون
سائر الاوقات لان خلاف معلومه تعالى محال او علمه تعالى في حدوث كل حادث
في الوقت المخصص به من المصلحة مرجحه لان خلاف الاصلح محال بناء على ان رعاية الاصلح
واجب عليه تعالى لانا نقول في الجواب عن الشق الاول ان المخصص لا يجوز

ان يكون

ان يكون امكان وجود كل حادث في الوقت اذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا
قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه وهو باطل اذ الممتنع لا يصير ممكنا اذ لو جاز
ذلك لجاز ان يصير الواجب ايضا ممكنا وح يستغني عن المؤثر وفيه نظر وعن الثاني ان
المخصص لا يجوز ان يكون هو الاتصالات والحركات والاوضاع الفلكية اذ لو
كان كذلك فالكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في
هذه الحوادث ايضا بان يقال لا بد لها ايضا لانه من مخصص وذلك لان
الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوضع وهو كون الفلك الاعلى منها
متحركا من المشرق الى المغرب والباقية بالعكس مثلا وكما امكن ان يتحرك على خلاف
هذا الوضع بان يتحرك الفلك الاعظم من المغرب الى المشرق والباقية بالعكس مثلا
وكما امكن حركة فلك البروج بحيث يكون منطقة البروج على هذه الدائرة
امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة غير هذه بان يتحرك مثلا من الجنوب
الى الشمال وكما امكن وقوع كوكب معين في جانب معين من فلك البروج
امكن ان يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن
شمالي عن منطقة البروج جنوبيا عنه فلا يكون هي علة التخصيص لانه يحتاج الى
المخصص لا يكون مخصصا وفيه نظر وعن الثالث ان المخصص لا يجوز ان يكون
علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد في الوقت
الفلاني انما يتعلق بذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت
اي يكون وجوده بحيث يخصص بذلك الوقت الحيثية الا كونه بحيث يخصص وجوده بذلك
يكون سابقا على العلم بوجود ذلك الشيء في ذلك الوقت فلا يكون هذه الحيثية

الا كونه بحيث يخصص وجوده

بذلك الوقت سبحانه داس علمه تعالى والا لكان علمه تعالى سابقا على تعلقه الحقيقة فيلزم الدور
وعن الرابع ان المخصص لنا لا يجوز ان يكون علمه تعالى بمصلحة حدوث الحادث في الوقت
انه لو وجب عليه رعاية الاصلح لكن رعاية الاصلح غير واجب عليه لما سنذكره في البحث
الرابع من الباب الثالث   اصلح له   اصلح المخالف
للعون بانه تعالى مريد بان ارادته تعالى لو تعلقت بشيء لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض
الذي هو غيره ولو كان كذلك لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال
وان لم يتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح وهو محال وهذا الشق من الترديد محذوف
ههنا ومذكور في الايضاح ولعل الحذف ههنا من الناسخ فان الاحتجاج بدونه
واه جدا واجيب عنه بان تعلق ارادته بالمراد لذاتها لا لغيرها ونوجهه لم لا يجوز
ان يريد لا لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو
لم يكن ارادته تعالى موجبة للتعلق بايجاد ذلك الشيء لذاته وهو مم   فرع اه
هذا فرع على القول بكونه تعالى مريدا فعلوا ارادته عن محدثه عند
الاشاعرة وقالت المعتزلة ارادته تعالى قائمة بذاتها وحادثة لا في محل اذ لو كانت حادثة
في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته او غيره والاول محال لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث
والثاني ايضا كذلك لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت الكرامية ارادته صفة حادثة
في ذاته لجواز كونه محلا للحوادث عندهم لنا على كون الارادة غير محدثة وجهان الاول
ان ارادته ليست بمحدثة لان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به اتفاقا فلو
كانت ارادته تعالى محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل الكلام الى تلك الارادة ولزم
التسلسل الوجه الثاني ان ارادته تعالى لو كانت حادثة فان كانت قائمة بنفسها لا في محل كما هو مذهب

للمعتزلة فقط لان قيام الصفة بنفسها غير معقول لاستحالة وجود عرض لا في محل ومع كونه
غير معقول كان اختصاص ذاته بارادته تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الارادة
الى جميع الذوات على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا
للارادة التي هي امر وجودي وان كانت قائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الكرامية فيبطل ايضا لان
قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى
الفصل الثاني الخ   الفصل الثاني في بقية الصفات الثبوتية اعني التي لا
يتوقف عليها افعاله تعالى
وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في السمع والبصر دلت الحجج
السمعية على انه سبحانه سميع بصير اي له هاتان الصفتان لقوله تعالى انه هو السميع
البصير ونحوه من الايات الدالة عليهما وليس في العقل ما يصرف تلك الحجج عن ظواهرها
اي لم يقم دليل عقلي على انتفاء هاتين الصفتين حتى يصرف تلك الحجج عن ظواهرها
كما في اللسانيات فيجب الاقرار بتلك الحجج حتى يبين لوليها وادا اعتمدوكوهما اي السمع
والبصر فيكون انه تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها لان المقتضي لهما هي
ذاته تعالى ونسبته الى الجميع على السواء كما عرفت فيكون العلم والقدرة وكونه
عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا وبصيرا حسب انصافه بهاتين
الصفتين وهو لتقطوا استدل على هذا المطلب بدليل عقلي وتقريره انه تعالى
انه تعالى حي بما مر ولحي ان لم يتصف بالسمع والبصر يكون ناقصا لصحة اتصاف
كل حي بهما فلو لم يتصف انه تعالى بهما لكان ناقصا وهو محال وهذا الدليل ضعيف
لان هذا الدليل موقوف على مقدمتين احديهما ان كل حي يصح ان يتصف بهما
وثانيهما ان عدم اتصاف الحي بهما نقص ولمانعٍ ان ان يمنعهما او يعارضها انا نقول

ان يتصف بهما فان الهوام والنمل لا سمع لهما والعقرب والخلد لا بصر لهما ولانه
ان عدم اتصاف الحي بهما مما يصح اتصافه به نقص فان الحجر السماق لا يتصف
بالسواد ولا نقص فيه مما هو ضده مع انه يصح الاتصاف بهما لكونه جسما
وايضا ان كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا
فصح الخ فصح الخ
فصح للخالف بكونه تعالى سميعا وبصيرا
على انه ليس بسميع وبصير لوجهين الاول انه تعالى سميع وبصير ان كانا قديمين
لزم قدم المسموع والمبصر لان السمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر محال
لكن قدم المسموع والمبصر باطل عندكم لحدوث ما سوى الله تعالى عندكم وان كانا
حادثين وذاته تعالى متصف بهما كان ذاته محل الحوادث وهو محال ايضا واجيب
عن هذا الوجه بانهما قديمان ولا يلزم منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان
مستعدة للمتصف بهما لادراك المسموع والمبصر الى تعلقهما بالمسموع والمبصر
عند وجودهما ولا يلزم منه قدم المسموع والمبصر الوجه الثاني ان السمع والبصر
عبارة عن تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او عبارة عن ادراك المسموع والمبصر
مشروطا بتأثر الحاسة عنهما وكل واحد منهما على الله تعالى محال فلا يكون الله تعالى سميعا
وبصيرا وهو باطل واجيب عن هذا الوجه بمنع الصغرى اي لا نم ان السمع والبصر
عبارتان عما ذكرتم بل عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات عند حدوثهما
كما ذكرنا اعم من ان يكون هناك تأثر الحاسة اولا
الثالث الخ
البحث الثاني الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى سبحانه متكلم
وثبوت نبوتهم غير موقوف على ثبوت كونه متكلما لانا لما رأينا ظهور ثبوت

للمعجز على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجز عنه
علينا حصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق سواء علمنا انه تعالى متكلم
ام لا فثبوت كونه متكلما متفرع موقوف ثبوت النبوة عليها وكل ما هو
لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم افضائه الى الدور
فثبوت كونه متكلما يجوز اثباته بقول الانبياء فصح الاحوال بكونه متكلما
وهو الحق وكلامه عند الاشاعرة ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى
خلافا للحنابلة والكرامية لكون الاصوات والحروف حادثة وامتناع قيام
الحوادث بذاته كما مر وليس ايضا صوت وحرف يقومان بغيره خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه يوجد الاصوات والحروف في الاجسام
المخصوصة وهو باطل لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره ووجه بطلانه ان معنى
كونه متكلما كونه موجدا للاصوات والحروف وكونه موجدا لهما ليس قائما بغيره
حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره قال المصنف رحمه الله بل كلامه هو المعنى القائم
بنفسه المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة والفعل الاتي ذكره ونوبلغ قول
الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه تعالى
مغاير للعلم والارادة لان كلامه تعالى قد يخالف علمه وارادته اما مخالفته لعلمه
فلانه امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان عين علمه لامتنع
ذلك ومن هذا علم ان كلامه غير ارادته لانه امر ابا لهب بالايمان ولم يرده لعلمه
بانه لا يؤمن لامتناع ارادته لما يخالف علمه لانه لو اراده لوجب وقوعه واذا
وجب وقوعه كان علمه بانه لا يؤمن جهلا وهو على الله محال وزعم المصنف رحمه الله ان الاطناب

كلامه للعلم والارادة فظهر التبع فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول

فرع الخ هذا فرع على كونه تعالى متكلما وشروع في الشرح

الثالث الخ البحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى انه تعالى باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة بذاته وهو باق بها وتبعه القاضي
ابو بكر وامام الحرمين والامام العلامة فخر الملة والدين واحتجوا على نفيه بوجهين
الاول ان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا والا لامتنع ان يكون موجبا لبقاء
الذات واذا كان باقيا كان له بقاء آخر ويكون ذلك البقاء ايضا باقيا ببقاء
ولزم التسلسل والعاقل ان لا يمتنع لزوم التسلسل بناء على ان بقاء البقاء نفس البقاء
والثاني كونه تعالى باقيا لو كان ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غير الذات واجب الوجود
لذاته واجبا لغيره هف لما عرفت ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير وفيه نظر
لانه لا يلزم من ذلك الا كون الواجب لذاته باقيا لصفة لا كونه واجبا بالغير

احتج الخ احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان البقاء صفة
وجودية زائدة على ذات الباقي بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ
البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث
ثم يصير باقيا بعد ذلك فهذا التغير والتبدل ليس في ذات الحادث او الذات
ليس حاله كما كانت ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير بقاء بل في
صفة زائدة هي البقاء وهو غلط ونقض هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم
من الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات لان الشيء الحادث
لم يكن حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل ليس في الذات ولا في عدم الحدوث بعض

ما ذكرتم

ما ذكرتم فيكون في صفة زائدة هي الحدوث لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا لما مر
في بحث القدم والحدوث ولما ابطل ما احتج به الشيخ اراد ان يحقق معنى بقاء القديم
وبقاء الحادثات حتى يعلم ان البقاء هل هو صفة ثبوتية ام لا فقال واعلم ان
المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمانين
فصاعدا وقد عرفت من قبل ان الامتناع ومقارنة الشيء للزمان من المعاني العقلية
التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا زائدا على الذات

الرابع الخ البحث الرابع في صفات اخر اثبتها للمذكورة اثبتها الشيخ ابو
الحسن الاشعري وتلك الصفات هي الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر
الواردة بذكرها من الآيات نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى تجري باعيننا واول بعض الائمة الباقون
من المتكلمين وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين
البصر وقال بعض الاولى من ذلك اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى

الخامس الخ البحث الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة
لله تعالى وهي مقابل القدرة لوجهين الاول ان متعلق القدرة اي الممكن هذا لو وجد
اصلا لكان لعنقا ويخرج من الزمن بخلاف متعلق التكوين اي المكون فانه يستحيل
ان لا يوجد فيكون التكوين غير القدرة الثاني ان القدرة متعلقة بامكان الشيء المقدور
وتؤثر في صحة وجوده والتكوين متعلق بوجود المقدور ويؤثر فيه فيكون التكوين
غير القدرة قلنا في الجواب عن هذين الوجهين انا لا نعلم ان القدرة متعلقة بامكان
المقدور ويؤثر فيه لتعلق بالذات وما بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان

مبنيان

هو اي التكوين

على سقوط المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والحق في ذلك هو ان التكوين هو المعلق
الحالي اي تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المقدور كما قال انما
الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فان الاية تدل على ان التكوين لا يكون
حال ارادة الايجاد والوجود مترتب عليه لقوله فيكون اذ الفاء للتعقيب والترتيب
واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى
السادس الخ   البحث السادس في ان الله تعالى يصح ان يرى في الآخرة   في رؤيته تعالى
على معنى انه يصح ان ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر للمرئي
ان يحصل لنا علم بذاته تعالى نسبته ذلك الى العلم الحاصل لنا الان نسبة العلم بالبدر
للمرئي بعد رؤيته الى العلم قبل رؤيته كما اشار الصادق اليه بقوله انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا ولكن
الرؤية تكون من غير ارتسام صورة المرئي في الرائي ومن غير اتصال شعاع بالمرئي
على اصلين للرياضيين ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم
انما جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه في المكان والجهة اما الاول وهو الانكشاف
التام فدل عليه وجوه اربعة سمعية الاول ان موسى سأل الرؤية ارني انظر
اليك فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها
او عبثا ان كان عالما بها وكلاهما ممتنع على الانبياء الخ ولقائل ان يقول ان سؤال
موسى كان على لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقوله تعالى حكاية عنهم احين اخذت
الصاعقة اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وان سلم ذلك لكن حال النبي تعصيه حتى

لايجوز

لا يجوز على الانبياء الثاني انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله تعالى فان
استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل
ممكن واذا كان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا فكذلك المعلق وهو
الرؤية يكون ممكنا وهو المطلوب وانما قال من حيث استقرار الجبل لئلا يقال انه تعالى
علق الرؤية على شرط وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم حصول
الرؤية بالاجماع فان المذكور ليس استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فان قلت
لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار وقد حصل لزم حصول الرؤية
وهو باطل اجماعا قلت المعلق على نفس الاستقرار هو الرؤية في الوقت المستقبل
فيحتمل ان يحصل في الآخرة وبطلانه غير معلوم اجماعا اذ الكلام فيه الثالث
قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر حقيقة في الرؤية وفيه نظر لجواز
ان الحقيقة انما يكون مرادة من قطع الاية اذا لم يكن لها معارض قطعي وهو ثم
لا يحكي الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الاية تدل على ان الله تعالى توعد
الكفار على انهم في يوم القيامة محجوبون عن الله تعالى وذلك يقتضي ان لا يكون
المؤمنون محجوبين عنه والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار وايعادهم عليه
فائدة واذا لم يكونوا محجوبين عنه تعالى فيرونه وهو المطلوب وفيه نظر لانه تعالى
انما يكون مرئيا عند رفع الحجاب ان لو جاز رؤيته وهو ثم واما الثاني وهو
عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهة فللتنزيه عن الجهة والمكان
لما مر في الثامن من البحث الثاني في التنزيهات
واستدل الخ
هذا دليل اخر على جواز الرؤية عقلا وتقريره ان الله تعالى ليس بجسم

مرش لا نا نوري الطويل

والعريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا فيكون الطول اما قائما بجزء
واحد من اجزاء الجسم فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا من حجم جزء واحد لكون مقدار
ذلك الجزء مطابقا لمقدار الطول لكن ذلك مح والا لكان ذلك الجزء منقسما كالطول
وانه مح او يكون الطول قائما باكثر من جزء واحد فيقوم العرض الواحد بمحال
متعددة وهو مح لما عرفت في البحث الخامس من الفصل الاول من الكتاب
الاول واذا كان الطول جوهرا وهو مرئي فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون
ايضا مرئي فيكون صحة الروية مشتركة بينهما فالمصحح للروية ايضا يكون مشتركا
وذلك المصحح اما الحدوث او الوجود والاول وهو كون المصحح الحدوث باطل
لكونه عدميا اذ العدم ماخوذ في مفهوم الحدوث فتعين الثاني اعني كون المصحح هو
الوجود والوجود مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة الروية التي هي معلولة للوجود
مشتركة ايضا فيصح روية الله تعالى وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل بان المرئي
انما هو تاليف الاجزاء بعضها ببعض لا الطول والتاليف عرض فيكون المرئي
انما هو العرض فقط سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نم ان صحة الروية معللة
بعلة فان الصحة عدمية لما عرفت من ان الامكان امر عدمي والامور العدمية
لا تحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الروية لها سبب مصحح لكن لا نم وجوب كون ذلك
مشتركا بين الجوهر والعرض ولو وجب كونه وجوديا فلم لا يكون الحدوث العدمي
مصححا اما عدم وجوب كونه مشتركا فلان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد اي يكون
اثرا لهما معا بدلا لا اثر الآخر ويجوز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفتين واما
عدم كونه وجوديا فلان صحة الروية لما كانت عدمية والامور العدمية جاز

لا يكون

ان يكون معللة بعدم اذ يجوز تعليل عدمي بعدمي كما يقال عدم العلة علة العدم
فيصح تعليلها بالحدوث وان سلم ان الحدوث لا يصلح لان يصلح الحدوث بل الوجود
لكن لم لا يجوز ان يمتنع روية الله تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك لان الحكم
كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذلك يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع
فلعل ما هيته القدم مانع في هذا الحكم لفوات شرط وهو انطباع صورة المرئي في العين
واتصال الشعاع الخارج منه بالمرئي او لوجود مانع بان يكون ذاته تعالى غير قابلة
للروية كالحيوة فانها مصححة للجهل والشهوة مع ان ذاته تعالى غير قابل لها
احتجت المعتزلة على امتناع روية الله تعالى بوجوه ستة الاول هو ان قوله تعالى لا
تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الا
بصار يناقض لقولنا لا تدركه وقولنا لا تدركه الابصار صادق فيلزم كذب قولنا
تدركه الابصار واذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا تدركه بعض الابصار اذ لا قائل
بالفرق واجيب عن هذا الوجه بجوابين الاول ان الادراك عبارة عن الروية على سبيل
الاحاطة من جميع جوانبه فيكون اخص من مطلق الروية والاية تدل على نفي الادراك
اعني نفي الروية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الروية على سبيل الاحاطة
نفي الروية مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام والثاني ان معنى الاية
لا تدركه جميع الابصار لكون الجمع محلى بالالف واللام وهو يفيد العموم كما بين
في موضعه فيكون نفي قولنا لا تدركه الابصار وذلك لا يناقض ادراك
بعض الابصار اياه لان السالبة الجزئية لا يناقض الموجبة الجزئية وقوله تدركه بعض
الابصار كاذب اذ لا قائل بالفرق ممنوع فان ابصار الكفار لا تدركه اتفاقا وفي

هذين الجوابين نظر

اما في الاول فلانا لا نسلم ان ادراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة
لانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون به رؤيتها على ~~سبيل الاحاطة~~ من جميع
جوانبها واما في الثاني فلان هذه الاية وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الابصار
مدحا ويلزم من ذلك ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب
وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق الكلية ولعلك ان تقول المدح بنفي الادراك
البصري الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع والامواج في ذلك اما الحالة
التي تحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما فممنوع انه نقص والموانع
ساقطة في الاخرة الوجه الثاني قوله تعالى لموسى حين سال الرؤية لن تراني وكلمة لن للتأبيد
بالاتفاق فيلزم نفي رؤية موسى ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه احد لعدم القائل بالفرق
والجواب عن هذا الوجه منع كون كلمة لن للتأبيد وان سلم فلم لا يجوز ان يكون المراد
بالتأبيد ههنا طول المدة كالخلود في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها كما سيجيء تقريره وفيه نظر الثالث الخ
الوجه الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم نفي الرؤية وقت الكلام
لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة وكل منها ينافي الرؤية اما الاول فلانه
لا يسمى وحيا واما الاخيران فظاهران واذا انتفى نفي الرؤية وقت
الكلام لعدم القائل بالفرق والجواب عن هذا الوجه بانا لا نسلم ان الوحي ينافي
الرؤية اذ الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محتجبا او لا لكن الكلام محجوبا
عن السامع او لم يكن او لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا

لكان

لكان قوله او من وراء حجاب لغوا فلا فائدة وانه باطل وفيه نظر لانه انما يكون لغوا
ان لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون وهو تمم واما الرؤية
فلا مناسبة تقتضي المقام لان الاية في معرض بيان رؤيته عظمته وسرعة الكلام
لا تدل على العظمة الوجه الرابع انه تعالى استعظم طلب الرؤية ورتب الوعيد والذم
على طلب رؤيته فقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك ان الرؤية فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم رؤية الله تعالى جهرة ولذلك رتب الذم والوعيد
على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لو
لا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
اي معناه وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة يخبرونا
بان محمدا نبي او نرى ربنا فيخبرنا بذلك ويامرنا باتباعه وتصديقه اقسم الله تعالى
فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب الرؤية وعتوا في ذلك عتوا كبيرا اي طغوا
بذلك طغيانا وعنادا عظيما فعلم بان طلب الرؤية مستلزم الذم والعقاب فلا يجوز
ان يرى في الاخرة والا لوجب ان يقع ثوابا وهو باطل لان القائل بالرؤية انما يقول
ان الرؤية من اعظم المثوبات واجلها فكيف يكون سببا للعقاب والجواب عن هذا
الوجه بان الله تعالى انما استعظم طلب رؤيته ورتب الذم والوعيد عليه لاجل انهم
طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا والدليل انهم طلبوها في الدنيا قبل ان يعطي الله تعالى
لابصارهم القوة التي بها تقوى على رؤية الله تعالى فلذلك استعظمه ورتب الذم و
الوعيد عليه والدليل على ذلك انه تعالى ذمهم لعدم رجائهم لقاء الله في الاخرة
بقوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الاخرة فعلم بان انقطاع الرجاء عن رؤيته

حقموم فقلت

جواز رويته في الاخرة اذ لو امتنع جاز انقطاع الرجاء عن رويته والا لعدم وقوع
تكليف ما لا يطاق وانه باطل واذا ثبت ذلك علم بان الذم انما هو مرتب على طلب
رويته في الدنيا لا في الاخرة فلا يستلزم المط

الخامس

الوجه الخامس هو ان الابصار في الشاهد انما هو عندنا من المحسوسات يجب
اذا كانت الشروط الثمانية موجودة احدها كون الحاسة سليمة اذ لو كانت سقيمة
لم يجب الروية وثانيها كون الشي الذي جائز الروية اذ لو كان ممتنع الروية
لما امكن الروية وثالثها كون الشي المرئي مقابلا للرائي كالجسم المحاذي للرائي
او كونه في حكم المقابل له كالاعراض القايمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها
وكالصور المحسوسة في المراة المقابلة للرائي فانها لكونها بالمراة في حكم المراة
اذ لم يكن مقابلا ولا في حكمه امتنع الروية ضرورة ورابعها هو ان لا يكون الشي المرئي
في غاية القرب من الشي الرائي وخامسها هو ان لا يكون الشي المرئي في غاية البعد
منه وسادسها هو ان لا يكون الشي المرئي في غاية اللطافة وسابعها هو ان لا يكون
الشي المرئي في غاية الضعف اذ لو كان في غاية القرب او البعد او اللطافة او الضعف
لما امكن الروية بالتجربة وثامنها هو ان لا يكون بين الشي المرئي والرائي حجاب مانع
عن الابصار وذلك ظاهر اذ لو لم يجب الروية عند وجود هذه الشرائط لوجب
ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن لا نراها والشروط الستة الاخيرة وهي
كون المرئي مقابلا للرائي او في حكمه وعدم كونه في غاية القرب والبعد واللطافة
والصغر وعدم الحجاب بين المرئي والرائي لا يمكن اعتبارها في روية الله تعالى
لان ذلك يقتضي كونه تعالى في جهة وحيز وقد نفيناه عنه فبقي شرطان احدهما

سلامة

سلامة الحاسة والثاني صحة كونه مرئيا لكن الاول وهو سلامة الحاسة حاصل
لنا الان فلو صح رويته تعالى وجب حصول الشرطين ووجب ان نراه تعالى
الان واللازم وهو روية الله تعالى الان باطل فالملزوم وهو جواز رويته تعالى مثل
اللازم يكون باطلا وهو المدعى واجيب للمعترض بشرط اعتبره القوم وراء
الثمانية المذكورة وهو ان يكون الرائي قاصدا للابصار اذ لو لم يكن قاصدا له
بل كان غافلا عنه فربما حصلت هذه الشرائط ولم يحصل الابصار واجيب
عن هذا الوجه بان الابصار في الغائب عن الابصار وهو ما ليس بمشاهد لا يكون
محسوسا ليس كالابصار في الشاهد فلعل روية الله تعالى يتوقف على شرط
لم يحصل لنا الان كالنوع الذي يعطيها الله لابصارنا بعد البعث بها نتقوى على كل
الادراك او لم تكن الروية واجبة الحصول عند هذه الشرائط بل يكون بخلق الله تعالى
ويكون هذه الشرائط معدات لم قلتم انه ليس كذلك الوجه السادس انه تعالى لا يقبل
المقابلة للرائي ولا الانطباع فيه لما عرفت من نفي الجسمية وكونه في جهة وكل مرئي
مقابل للرائي ومنطبع فيه بالضرورة فالله لا يكون مرئيا واجيب عن هذا الوجه
بمنع الكبرى وهو ان الله تعالى لانم صدق قولكم كل مرئي مقابل للرائي او منطبع فيه
وما ادعيتم من الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في صدقها فلو كانت الكبرى
ضرورية الصدق لما اختلفت في صدقها وبان ما ذكرتم على الكبرى منقوض بابصار
الله تعالى مع انه ليس مقابلا للرائي ولا منطبعا فيه فبطل ما ذكرتم من الكبرى

في افعاله تعالى

الباب الثالث في افعال الله تعالى

وفي هذا الفصل مسايل المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري بان

افعال العباد

كلها بقدرة الله تعالى مخلوقة له تعالى ولا تأثير لقدرة العبد فيه اصلا وقال القاضي ابو بكر
الباقلاني ان ذات الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكونها طاعة كالصلوة ومعصية
كالزنا صفات تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء
ان الافعال واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد اي الله تعالى يوجد في العبد القدرة و
الارادة ثم تلك الارادة والقدرة توجبان للمقدور وقال الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال
جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع قول المعتزلة بوجوه ثلثة
الاول سواء ترك الفعل ان امتنع على العبد حال صدور الفعل عنه كان العبد
مجبورا في فعله لا مختارا اذ الفاعل المختار هو الذي يتمكن من الفعل والترك
وان لم يمتنع الترك عليه بل يمكن منه احتاج فعل العبد الى مرجح والا لزم
الترجيح من غير مرجح ويجب الفعل معه اذ لو لم يجب امكن ان يوجد وان لا يوجد
فح وان لم يتوقف وجوده على امر آخر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف لم يكن المرجح
اولا مرجحا بل بعضه هف والا يكون صادرا من العبد اذ لو كان ذلك المرجح صادرا
من العبد لاحتاج الى مرجح آخر فيعود التقسيم اليه ويتسلسل فاذن لا بد من مرجح
موجب للفعل غير صادر من العبد دفعا للتسلسل وح يلزم الجبر لان عند وجود ذلك
المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار وفيه نظر
لانهم يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وقد يقع احدهما
بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع
وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها الوجه الثاني لو العبد

لو اوجد

لو اوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيل فعله اذ لو جاز ان يكون الاختيار
لشيء غير عالم به على التفصيل لانسد علينا باب اثبات كونه تعالى عالما بكل الموجودات
٤٤ لجواز ان يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشيء منها وهو باطل واذا كان
عالما بتفاصيل فعل نفسه فيكون الفاعل للحركة البطيئة التي تتخلل السكون في بعض الاحياز
والحركة في بعضها محيطا علمه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعدد احياز تلك السكنات
وهو باطل لانه لا شعور له بشيء من ذلك وفيه نظر لان البطء ليس لتخلل السكنات كما
عرفت الوجه الثالث لو كان العبد مختارا في افعاله وبعضها مراد العبد مراد
الله تعالى بان يريد العبد تسكين جسم في زمان معين واراد الله تحريكه في ذلك
الوقت فان وقع مراد احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى
وان كانت اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكنهما بالنسبة
الى هذا المقدور المعين على السواء اي سواء وقدرة العبد لان كل واحد منهما مستقل
بالتأثير في هذا المقدور واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة العبد
لاستلزام الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال
بالتأثير بل بينهما تفاوت في القوة والضعف والضعيف وان قدر على فعله
بالاستقلال يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو
لا يقدر على منع القوي وح جاز فيما فرض حركة ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح بلا مرجح
احتجت المعتزلة على ان قال احتجوا بالمعقول
افعال العباد منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول اي المعقول فهو
ان العبد لو كان مجبورا في فعله لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات

ولو كان كذلك

لقبح تكليفه بغى لاستحالة تكليف الجماد وما يجري مجراه لكن العقلاء اتفقوا على جواز
التكليف فعلم بان فعل العبد ليس بخلق الله تعالى بل بقدرته واختياره واجيب بان
هذا الالزام مشترك لوجهين الاول ان الفعل لما توقف عند استواء الداعي الى الفعل
والداعي الى الترك وعند رجحان داعي الفعل يمتنع الحصول او واجب الحصول فلا
يكون مقدورا للعبد فيصح التكليف الثاني ان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع
لله تعالى وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع له كان ممتنع الوقوع وهذان
الوجهان مسلمان عند المعتزلة واذا كان كذلك لا يكون للعبد في فعله اثر فيقبح
التكليف فعلم بان الالزام وارد على الكل ومع هذا يمكن ان يجاب عنه بان يقال
سلمنا ان فعل العبد يجري مجرى حركات الجمادات لكن لا نم قبح التكليف انما
يلزم ان لو كان افعاله تعالى معللة بالاغراض وليس كذلك فانه تعالى لا يسأل عما
يفعل واما الثاني اي المنقول فمن وجوه الوجه الاول
ان الآيات التي اضافت الافعال الى العباد فكقوله تعالى فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم وقوله كل امرئ بما كسب رهين والآيات التي علقت الافعال
بمشيئة العباد كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الخ يدل على ان افعال العباد واقعة
باختيارهم وقدرتهم ومعولة لهم وعورض بان ما ذكرتم من الآيات الواردة
باضافة الافعال الى العباد وتعليقها على مشيئتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم
لكن معنا ما يدل على ان الافعال غير واقعة بقدرة العباد وغير معلقة بمشيئتهم
اما ما يدل على الاول فهو قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
فان هاتين الآيتين تدلان صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة

واما

واما ما يدل على الثاني فهو قوله تعالى من يشا الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم
فان هذه الآية تدل على انها معلقة بمشيئة الله تعالى دون مشيئة العبد الثاني
الوجه الثاني من الوجوه النقلية ان الآيات المشتملة على الوعد بالثواب بسبب
الافعال وهي الطاعات كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا وعلى الوعيد بالعقاب بسبب الافعال وهي المعاصي كقوله تعالى ومن
يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب وعلى المدح بالافعال كقوله تعالى وابراهيم الذي
وفى الآية وعلى الذم عليها كقوله اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا الخ صريح انها
دالة على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم لا بقدرة الله والا لكان الوعد
والوعيد والمدح والذم عليها مستحيلا لكون افعالهم ح جارية مجرى حركات الجمادات
واجيب عن هذا الوجه بان المقتضي للمدح والثواب انما هو السعادة والموجب للذم و
العقاب انما هو الشقاوة دون الافعال والسعادة والشقاوة كتبت للعبد
قبل وجوده السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال
الصالحة امارات للسعادة والاعمال الغير الصالحة امارات للشقاوة فان
قلت لو كانت السعادة والشقاوة جبلية ولا مدخل للافعال فيهما لم يرتب
الثواب والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليها ليس من حيث
ان الافعال الصالحة موجبات للثواب والافعال الغير الصالحة موجبات للعقاب.
بل من حيث ان الافعال معرفات وامارات للثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون قوله
وترتب الثواب اه اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ما ذكرنا الثالث
اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم عم ربنا ظلمنا انفسنا وعن

يونس عم سبحانك اني

كنت من الظالمين وعن موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وعن خضر فقوله هو حكاية
عن موسى عليه السلام ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظائرها
الوجه الثالث من الوجوه النقلية اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كافة الايات التي اوردها
دالة على كونهم فاعلين لافعالهم وعورض هذا الوجه بما اورده المصنف من الايات
الدالة على ان ذلك بخلق الله ومشيئته ونظائرها من كونه من يشاء الله يضلله ومن يشاء
يجعله على صراط مستقيم   الرابع الايات الخ   الوجه الرابع
من الوجوه النقلية الايات الدالة على ان افعال الله لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم
والتفاوت والاختلاف اما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالظلم فقوله تعالى ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما ظلمناهم ولكن كانوا
انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصافه بالاختلاف فقوله تعالى ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فعلم بحكم المفهوم ان كل ما كان من عند الله
لا يكون فيه اختلاف واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالتفاوت فقوله تعالى
ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت دلت على ان افعال العباد غير واقعة بقدرة الله
وغير مخلوقة له اذ لو كانت مخلوقة له لكانت افعالا له وكل ما يكون صفة افعال
العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف تكون صفة لافعاله لكن صريح الايات
تدل على ان افعاله لا تتصف بها فلا تكون افعال العباد واقعة بقدرته مخلوقة
ومقولة له واجيب عن هذا الوجه بان ما ذكرتم من الايات الدالة على ان افعال
العبد لا تصدر عنه تم انما الايات الدالة على نفي الظلم عن فعله تم فلا تنكر لفعل
ظلم الناس داخل في ما عليه الفعل والاصح جنس ذلك لو انتسب افعال العباد به

عزم

يلزم اتصاف افعاله تعالى بل هو صفة اضافية تعرض لبعض الافعال التي
هي كل الان ما كلفنا الله به من حقوق العباد واستحقاقنا اياها تم تام
فتكون اخذنا حقوق العباد ظلما اذ الظلم عبارة عن التصرف في الغير وحقوقه
من غير استحقاق واما بالنسبة اليه تعالى فلا يكون شيء من ذلك ظلما لانه مالك الكل
الاشياء وان كان كذلك فيكون الظلم صفة اضافية تعرض للفعل بالنسبة الى ما منه صدور
اسم الفعل عن الباري تم مجردا عن هذا الاعتبار ثم تعرض له هذا الاعتبار بالنسبة
الى ما لا يجوز ان يصدر عنه تم فعل وتعرض لذلك الفعل بالنسبة اليها لا بالنسبة اليه
ظلم فظلمهم اذن هم واما الاية الدالة على نفي الاختلاف عنه من كما دل عليه
سياق الاية لا نفي الاختلاف عن افعاله تم فان افعاله تم مختلفة يدل عليه
المشاهدة في مخلوقاته ومن نفي التفاوت عنه في خلق السموات كما دل عليه
سياق الاية لا نفي التفاوت عن افعاله فان مخلوقات الله تم متفاوتة في الرتبة
والشرف والزمان الى غير ذلك من انواع التفاوت واذا كان كذلك فلا دلالة على مطلوبكم
وله ما ذكرنا اشار بقوله وانما نفي الاختلاف والتفاوت عن القران وخلق السموات
اذ الكلام فيها   واعلم ان اصحابنا الخ   اعلم ان اصحابنا يعني
الاشاعرة لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله بطشه وما يترشح من الاعاصيل وبين
ما نحسه من الجمادات من الحركات وعلموا ان لنا في افعالنا اختيارا وان البرهان قائم
على امتناع صدور افعالنا من قدرتنا واختيارنا ذا دهم الى طردهم ومنعهم
عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا كما عرفت من الوجوه الادلة والنقل
جمعوا بينهما فقالوا الافعال واقعة بمجموع قدرة الله وكسب العبد ومعنى الكسب

ان العبد اذا اتم العزم

على صدور الفعل والله تع يخلق الفعل والعلم عليه باجراء العادة فحينئذ العبد
وان لم يكن موجدا لافعاله نفسه لكنها كالموجد لها فكذلك جاز الرضا به والتكليف
والمدح والذم والوعد والوعيد والقول بهذا ايضا صعب مشكل لان التصميم
العزم ايضا فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله تع فلا يكون للعبد فيه مدخل اصلا
ويعود المحذورات ولصعوبة هذا المقام اي مسئلة خلق الاعمال انكر السلف
على المناظرين فيه لانه يؤدي الى رفع التكليف واستقباحه او القول بالتنزيل
عصمنا الله واياكم عن زوال الاقدام في هذا المقام بالنبي عليه السلام

ارادة

الثامنة انه تع مريد الخ — المسئلة الثامنة في ان الله تع مريد لجميع الكائنات

وهذا البحث يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان تعلق الارادة عند الاشعري يوافق
العلم على معنى ان كل ما علم الله تع وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله عدمه
فهو مراد العدم واما عند المعتزلة فالارادة توافق الامر ان كل مامور مراد
لا غيره واذا ثبت هذا فنقول ان الله تع مريد لجميع الكائنات من الخير والشر والايمان
والكفر الاول انه موجد لجميع الكائنات وموجدها على سبيل الاختيار وكل
موجدها على سبيل الاختيار فهو مريد لها ضرورة فيجب انه تع مريد لجميع الكائنات
الثاني انه تع علم من الكافر الذي يموت على كفره كان جهل فعلا عدم ايمانه لو وقعه
فامتنع وجود ايمانه اذ لو جاز وجوده لجاز ان ينقلب علمه تع جهلا واذا امتنع
وجود ايمانه فلا يتعلق الارادة بايمانه لاستحالة ارادة الشيء مع علم استحالته
فثبت ان كل ما لا يريده لا يقع فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقع فهو
مريد له وهو غلط — احتج المعتزلة الخ — احتج المعتزلة على ان الله تع

سهو

غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المامورات بوجوه الاول ان الكفر
غير مامور به اتفاقا واذا لم يكن مامورا به فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان
مامورا به اذ الارادة اما مدلول او ملزومه بالاستقراء وقد ثبت انه غير مامور به
فلا يكون مرادا واذا لم يكن مرادا وهو من جملة الكائنات فلا يكون الله تع مريدا
لجميع الكائنات وهو غلط الثاني انه لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به لوجوب
الرضا بقضاء الله تع والتالي باطل لان الرضا بالكفر الثالث انه لو كان الكفر
مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع لكنه
ليس بطاعة فلا يكون مرادا الرابع قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر يدل على انه
تع لا يريد الكفر اذ لو اراده لرضي به لان الرضا هو الارادة لكن الاية تدل على عدم الرضا
فيكون دالا على عدم الارادة وهو غلط واما التقرير في الوجوه المقدم الاخر فكما
في الوجه الاول بعينه والجواب عن الوجه الاول انا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لكان
مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر قد ينفك عن الارادة
كامر المختبر لعبده كما اذا اطلق زيد عبده على شرب الخمر والعيد ثم يريد ان يختبر غلامه
في سطوته هل يأتي بذلك ام لا فيقول اشرب الخمر فانه حينئذ يامره بما شانه ولا يريده واذا
جاز انفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا ولم يكن مامورا به وفيه نظر لانه انما
يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر به ان لو جاز انفكاك الارادة عن الامر وهو ممنوع وما ذكره
من بيان وجود الامر بدون الارادة لا يفيد وجود الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من وجود
اللازم بدون الملزوم وجود الملزوم بدون اللازم وعن الوجه الثاني انا لا نم ان الكفر لو كان مرادا
لوجب الرضا به قوله لوجوب الرضا بقضاء الله تع قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الكفر بقضاء الله

بل هو مقتضٍ والرضا انما يجب بقضاء الله تعالى دون المقضي فلا يتم وايضا رضا العباد
بالكفر كفر لا رضى للمعبود وعن الوجه الثالث بانا لا نم ان الكفر لو كان مراد الكان الكافر
مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل مراد المطاع قلنا لا نم بل الطاعة هي موافقة الامر
والامر غير الارادة وهو قد ينفك عنه كما عرفت وح لا يكون الكافر مطيعا بكفره
لانه ما اتى به من الكفر غير مامور به وقد ايضا ما عرفته في الجواب عن الوجه الاول
وعن الوجه الرابع بانا لا نم ان الاية تدل على عدم ارادته الكفر وانما يلزم ذلك لو كان
الرضاء هو الارادة للشيء مطلقا وهو ممنوع اذ الرضا من الله تعالى ارادة الثواب جمعا
او ترك الاعتراض فح معنى قوله ولا يرضى لعباده الكفر انه تعالى لا يريد الثواب للعباد
للكفر او لا يترك الاعتراض للعباد للكفر فيكون الكفر مقصودا بحرج لكن ما فيه نظر
فان الكفر مقصود لكونه مفعولا لم يرض وهو ظ وايضا لو كان المراد بالرضا
ترك الاعتراض لوجب على عادة اذ صدد الاعتراض هو على و كا اللام
وقالت الحكماء للوجود ا   وقال الحكماء في شرح القضاء والقدر
للوجود اما خير محض لا يشمل على الملائكة التي سماها الحكماء بالعقول وكالافلاك
او الخير فيه غالب كالموجودات التي في هذا العالم فا غير الشارفان فيها وان كان شرا
من حيث انه يتادى بها بعض الاعمال الجوليز الا ان فيها منافع كثيرة لا يكاد يحصى طلقتف
بالذات هو القسم الاول الخير والشر واقع فيها بالتبع اذ لا يمكن وجود النار وهي على طبيعتها
الاحتراق يكون كذلك فالحكم الالهي التي هي ينبوع الخير والجود يقتضي حصول القسم الاول
وكذا حصول القسم الثاني لانه لو لم يحصل القسم الثاني يحترز عن الشر القليل لا يدعيه تلك الخيرات
الكثيرة وترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير   المسئلة الثالثة

في التحسين والتقبيح اعلم انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى فانه مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء ويختار ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله كما يجيء فلا يكون شيء من
الافعال بالنسبة اليه قبيحا كذا واما بالنسبة الى العباد فالقبيح ما نهي عنه شرعا كالحرام
والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف وقالت
المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون قبيحا في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة لازمة لذاته
واذا كان كذلك فالفعل القبيح يقبح سواء صدر عن الله تعالى كما يقبح منا لان ما بالذات او بما لا
ينفك عن الذات لا يزول وكذلك الحسن ان الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا لذاته او لصفة
قائمة بذاته واذا كان كذلك فالفعل الحسن يحسن صدوره من الله تعالى كما يحسن منا لما عرفت من ان
الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بادراكه اما بداهة كحسن انقاذ الغرقى والهلكى
وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار فانه لاشتماله على ضرر للغير قبيح وحسن
الكذب النافع فانه لاشتماله على نفع للمنفعة حسن ولاجل ان الحسن والقبح فيما ذكرنا من
الصور مدرك بالعقل يحكم بالحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور المتدين اي المتمسك
بكتاب سماوي وغير المتدين ايضا اعني ما سواه كالبراهمة ومن الفعل القبيح والحسن
ما ليس العقل مستقلا بدركه لا ضرورة ولا استدلالا كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح
صوم اول يوم من شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما قلنا في الرد بان المراد بالحسن
الحسن ان كان ما يكون صفة كمال كالعلم او ما يكون ملائما للطبع كاللذة وبالقبيح
ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون منافرا للطبع كالالم فلا خلاف في كونهما عقليين
اذ لا حاجة في معرفة الكمال والنقص والملائم والمنافر الى الشرع بل العقل مستقل بادراك
ذلك واذا كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الاجل ثواب كالصلوة وبالقبيح ما يتعلق به في الاجل

لا مجال له في ادراك هذا بل هو محض حكم الشرع وكيف لا يكون مستفادا من الشرع وقد
ثبت في مسئلة خلق الافعال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيله وكل
ما يصدر عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا
الرابعة في انه لا يجب الخ   المسئلة الرابعة في انه لا يجب على الله تعالى شيء وانما
قلنا ذلك لوجهين الاول انه لو وجب على الله تعالى شيء لوجب بحكم حاكم عليه لامتناع ثبوت
الحكم اعني الوجوب بدون حاكم موجب ضرورة واذ لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه شيء وفيه نظر
الثاني انه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بترك ذلك الواجب لم يتحقق حقيقة الوجوب
فانه ما يذم تاركه وان استوجب الذم بتركه كان الله تعالى ناقصا في حد ذاته مستكملا بفعل ما وجب
عليه وهو محال وللمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء فقيل
عليه بان هذا التقريب الى الطاعة التي اوجبتم سببه على الله تعالى امر ممكن في ذاته متمكن ان
يحصل ذلك التقريب ابتداء من غير ان يفعل مقربا او لا فان كان ذلك القرب بلا مقرب
فيكون الوسط اي المقرب عبثا وكل ما يكون عبثا جاز تركه وكل ما جاز تركه لا يكون واجبا
فاللطف لا يكون واجبا ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى الثواب على الطاعات فقيل
عليه ان الله تعالى انعم على العباد من النعم السابقة والانعامات السابقة ما لا يمكن
عده واحصاؤه واذا كان كذلك فمثل الاعمال اي الطاعات لا تكاد تفي بتلك النعم
السابقة فكيف يقتضي مكافاة اخرى ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى العقاب
على الكبائر قبل التوبة فقيل عليه العقاب حق الله تعالى فله عفوه اذ ليس له
في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر واذا جاز عفوه لم يكن العقاب واجبا عليه

ومن تلك

ومن تلك الامور التي اوجبوا على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فقيل عليه
لو كان الاصلح واجبا عليه لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق
حتى لا يكون معذبا في الدنيا والآخرة ومن تلك الامور التي اوجبوا عليه تعالى ان لا يفعل
ما هو قبيح عقلا لعلمه تعالى بقبحه واستغنائه عن الاتيان به قياسا على الشاهد
وقد عرفت فساد ذلك في المسئلة السابقة   الخامسة ان افعاله الخ
المسئلة الخامسة في ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض ومن تحصيل المصالح ودفع المفاسد
وانما قلنا ذلك لوجوه الاول انه تعالى لو فعل لغرض وكل من فعل لغرض كان تحصيل ذلك
الغرض بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل ما كان تحصيله كذلك كان مستكملا بذلك
الغرض الذي هو غيره وكل من كان مستكملا بغيره كان ناقصا في ذاته فيلزم انه تعالى لو
فعل لغرض كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال فلا يفعل لغرض لا يقال
لا نسلم ان كل من يفعل لغرض كان مستكملا بذلك الغرض وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الغرض
راجعا الى ذاته لنا اذا كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك فلم لا يجوز
ان يكون غرضه تعالى تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم النقصان ولا الاستكمال بالغير لانا نقول
في جوابه ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون
غرضا له تعالى داعيا الى الفعل والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه تعالى بل
يكون فعله اولى بالنسبة اليه من تركه يلزم الاستكمال بالغير ضرورة الثاني انه لا شك في ان تلك
الاغراض من جملة الممكنات فيكون تحصيل تلك الاغراض ابتداء من غير توسط الافعال
مقدورا له تعالى لكون كل ممكن مقدورا له ابتداء واذا كان مقدورا كان تلك الاغراض عنه تعالى ابتداء
فجعلها غايات بتوسط الافعال يكون عبثا والعبث مناف الغرض فلا يكون افعاله معللة

بالغرض وهو المط

ادمن جملة افعاله جعل بعض الاعراض غايات للافعال دون بعض واذا كان بعض افعاله تعالى
غير معلل بالاغراض لا يكون شيء من افعاله معللا بالغرض لعدم القائل بالفصل الثاني ان
الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين اذ وجد قبل ذلك الوقت لزم تحصيل
الحاصل اي قبل هذا الوقت لا منه ولزم ايضا ان لا يكون هذا الغرض غرضا لهذا الحادث
لان غرض الشيء لا يكون موجودا في الخارج قبل ذلك الشيء لكن كونه موجودا وقته وكون
غرضه غير غرض له محال وان وجد مع ذلك الحادث لا يكون هذا الغرض ايضا مختصا
بذلك الوقت فيعود الكلام في اختصاص العرض بهذا الوقت بان يقول الغرض من حدوث
هذا الغرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا الوقت او معه فان استند اختصاص
كل غرض بوقته الى غرض له اخر لا الى نهاية يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت الاغراض
الى ما لا غرض لاختصاصه بوقته لزم ترك تعليله عن الغرض وهو المطلوب

والعقيدة للمعتزلة الى العقيدة للمعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه
معللة برعاية مصالح العباد لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون معللا برعاية مصلحة
تعود اليه وهو باطل لما عرفت او يكون افعاله تعالى خالية عن الاغراض وهو ايضا باطل
لان ما لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال واجيب العثمانية بان افعاله تعالى
واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو باطل واجيب عنه بان المراد بالعبث
في قولكم العبث على الحكيم محال ان كان هو الفعل الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى من ج
وان كان غيره فلا بد من افادة تصوره اولا وتعريفه ليتكلم عليه بالبيان في نظر
في صحته وفساده

السادسة الى المطلب السادس

قالت المعتزلة الغرض من تكليف العباد بالطاعات التعريض لاستحقاق التعظيم

لتعظيم العبد بالثواب فان التفضل بتعظيم من غير استحقاق التعظيم قبيح على الله تعالى
قلنا يبتني هذا الكلام بالحسن والقبح في افعاله ونحن قد ابطلناه ومع القول بها
والتفضيل بالتعظيم انما يقبح ممن يتصور له النفع والضرر واللائق منزه عنهما فلا يقبح
منه اجيب بتكرر التكليف بوجهين الاول ان العبد مجبور في افعاله لما مر ويكون افعاله
جارية مجرى حركات الجمادات واذا كان كذلك فيقبح تكليفه لشيء كقبح تكليف الجمادات
وما يجري مجراها الثاني ان تكليف العباد ان عرى عن الغرض كان عبثا قبيحا من الله تعالى
الاتيان به وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له لانه تعالى متعال عن الغرض ولا يكون ايضا
لنفع لانه تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء من غير توسط الغير لانه تعالى قادر على
جميع الممكنات ابتداء واذا كان كذلك فيمتنع التكليف واجيب عن هذا الاحتجاج بان
التكليف حاصل بوجه لا انه اعلام من الحق الى الخلق بحصول الثواب بواسطة الاتيان
بما كلف به على اهل الجنة وحصول العقاب على اهل النار بواسطة تركه وفارق بين السعداء
والاشقياء واذا كان كذلك فلا يجوز لميته لان حكم الله لا يطلب لميته ولا يسال عنه فان لله تعالى
ان يعرض على من اراد ولا يعترض عليه ويسال عن جنس ولا يسال عنه كما قال الله تعالى في
محكم كتابه لا يسال عما يفعل وهم يسالون جعلنا الله تعالى من الواصلين بقضائه والصابرين
على بلائه بمحمد خير انبيائه وخاتم اصفيائه وهذا اخر الالهيات والحمد لله الواهب العطيات

الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها

وما يتعلق بها كمباحث الامامة وغيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة والعفو وكل
وفي هذا الكتاب ثلاثة ابواب الباب الاول في النبوة وفي هذا الباب مباحث الاول في
احتياج الانسان الى النبي اذا عرفت هذا فنقول لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده

امر معاشه من غذائه ولباسه ومسكنه وسلاحه لا يتم الا بمشاركة شخص آخر من ابناء جنسه
ابن مشارك انسان لآخر ولا يتم الا بمعاوضة اي يعمل هذا ان يعمل كل واحد مثل عمل الآخر
ومعاوضته ومن ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله ويكون تلك المعارضة
والمعاوضة يجريان فيما يعرض لهما على ما يتوقف عليه صلاح الشخص كالامور المذكورة او صلاح
النوع كتدبير المنزل مثلا ولما كان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه
في ذلك ويدعو شهوته وغضبه الى الجور على الغير احتاج الانسان الى عدل متفق عليه
حتى لا يكون كذلك بحفظ ذلك العدل شرع او العدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا
اذا كان قوانين كلية وتلك القوانين هي الشرع والشرع لا بد له من شارع يفرضه ويجيبه
على الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع لا يكون الا ممتازا عن غيره مختصا بآيات ظاهرة و
معجزات باهرة لانه لو لم يكن كذلك لتنازع الناس في وضع الشرع اذ لا ترجيح لاحد على
الآخر وتلك المعجزات تدعو الناس الى طاعة ذلك الشارع وتحثهم على اجابته وتكون
مصدقة له في مقالته وايضا ذلك الشارع توعد للمسيء بالعقاب العاجل والآجل ووعد
للمطيع بالثواب والشارع الموصوف بهذه الصفات هو النبي فمن اذن الانسان يحتاج الى
النبي وهو المطلوب   الثالثة امكان المعجزات   المعجز امر خارق للعادة

في معجزة النبي

من ترك او فعل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة لا يعد الآخر
البحث الثالث في امكان المعجزات المعجز امر خارق للعادة من تركا او فعلا مقرونة بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قلنا مقرونة بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجز غيره من
الانبياء حجة لنفسه وكونها غير مقرونة وانما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر و
الشعبذة فعلم مما ذكرنا ان سيدنا محمد يجب ان يزاد على ما قال الشيخ في تعريف

المعجز حتى يكون منطبقا عليها اذا عرفت هذا فنقول الترك الذي يكون خارقا للعادة
مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة وهو مع ذلك محفوظ الحياة وهذا جائز
بسبب انجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فتوقف القوى
البدنية عن افعالها كالهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها فلم يبق البتة تحلل
من غير ما يسعى البدن بدل ما يتحلل اعني الغذاء الا ترى ان المريض بالامراض الحادة
لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة وتحليلها بتحليل المواد الرديئة
لم يطلب الغذاء مع انه لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عنه في غير هذه الحالة هلك ولما
ما ذكرنا الاشارة في قوله عم لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
وان يخبر عن الغيب الخ   الفعل الخارق للعادة اما ان يكون علما ثابتا
او فعلا خارجيا اخرى اما الاول فمثل ان يخبر عن الغيب بان اتى للنبي في اليقظة
ما يقع له والعجوز في النوم من الفراغ عن الاشتغال بتصرف البدن فيحصل لنفسه لقوتها
عن تعاليها عن الشواغل البدنية وطهارتها عن الكدورات البشرية اتصال بالملائكة اعني الجواهر
الروحانية الشريفة التي فيها صور الموجودات فينتقش النفس بما في تلك الملائكة العظام
من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا هذا كانطباع صورة مرآة في مرآة اخرى تقابلها
عند ارتفاع الحجاب بينهما فيدرك ما عند تلك الملائكة على وجه كلي وانما انتقشت صور
صور الجزئيات في تلك الجواهر لانها اسباب وعلل لوجودات الجزئيات ومدركة لذوات
الجزئيات ومدركة لما يتوقف على الجزئيات اعني الحوادث اللاحقة المحتاجة الى الحوادث السابقة
فيكون صور جميع الجزئيات من الازل الى الابد مرتسمة في العقول واذا انتقش النفس
بصور تلك فيتصل تلك الصور من العقل الى القوة المتخيلة فيحاكيها بصور جزئية مناسبة لها ثم

فتنقل تلك الصور

من المتخيلة الى الحس المشترك فيرى تلك الصور كالمشاهد المحسوس وهذا هو الوحي
وربما تعلق النفس بسبب الاتصال وتسمع كلاما منظوما من مشاهد مخاطبة وذلك
المخاطب هو الملك ونسبه ان يكون نزول الكتب الالهية بهذا الوجه اذ يستحيل نزول
المنقول عند شخص وتكلمهم بكلام واما الثالث وهو الفعل بخارج اخرى فمثل
ان يفعل النبي فعلا لا يتمكن غيره من ذلك الفعل خرق امثاله مثل ان نبع الماء عن حجر ما به
كما نقل عن موسى عم او انفجاره للناس من بين اصابع النبي وسائر ما نقل عن نبينا
صلى الله عليه وسلم وذلك الاقتدار للنبي انما هو بسبب ان سلطه الله على مادة
الكائنات فيتصرف بعضها بازالة صورة وايجاد اخرى كما يتصرف في اجزاء بدنه
بما في عنصر يناسب مزاجه الخاص ويشارك مزاجه ذلك العنصر في طبيعته اي
يكون نفسه اقدر على التصرف في ذلك العنصر من التصرف في عنصر آخر بسبب من الاسباب
وان لم يعلم ذلك السبب بخصوصه واذا كان كذلك فيفعل في ذلك العنصر ما يشاء وهذا
التصرف به امكان المعجز على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فلا حاجة الى هذه التطويلات
فان الله سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات وفاعل بالاختيار يخص من يشاء من عباده
بالوحي والمعجز وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه الثالث

المبحث الثالث في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام في نبوة نبينا عليه السلام

مطلب في نبوة نبينا

دل على نبوته وجهان الاول انه عليه السلام ادعى النبوة بالتواتر واجماع الامم على ذلك
واظهر المعجز ومن من يليه التواتر لان معجزات الرسول عليه السلام اما منقولة الينا
بالتواتر او لا الثاني تعقله او حسيا اما انه اظهر القسم الاول من المعجز فلانه عم اما في
اتى بالقرآن بالتواتر وتحدى به لانه عليه السلام طلب المعارضة من الفصحاء اذ قد ولم يتمكن

في ريب

في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الاية ومن دالة على التحدي بسورة
واحدة وذلك هو النهاية فيه ولم تعارض بل عجزوا عن ذلك لانهم لو قدروا عليها
لعارضوه لتوفر دواعيهم عليها ولو وقعت المعارضة منهم لنقل بل كان اشتهار
تلك المعارضة اولى من اشتهار القرآن لان القرآن في تصير كالشبهة وتلك المعارضة
كالحجة فعلم ان القرآن معجز متواتر فيثبت انه اظهر المعجز المنقولة الينا بالتواتر
وهو المطلوب واما انه عليه السلام اتى بالمعجز العقلية فذلك على نوعين الاول انه اخبر
عن المغيبات وذلك على قسمين قسم من المغيبات المستقبلة وقسم من المغيبات
الماضية والقسم الاول ايضا قسمان قسم ورد في التنزيل وفي الاخبار اما الذي ورد
في التنزيل فكثيرة منها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى المعاد
يعني الى مكة وكان كما اخبر وسميت مكة معادا لان معاد الرجل بلدته وذلك لان الرجل
يتصرف في البلاد ثم يعود اليه ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون الاية وقد وقع ذلك لان المراد
من قوله اولي باس شديد بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رضه الى قتالهم وعند بعضهم
فارس وقد دعى عمر الخطاب الى قتالهم وعند بعضهم اصحاب صفين اعني اصحاب
معاوية وقد دعى علي رضه الى قتالهم ولا يكون معنى قوله او يسلمون الا ينقادوا
وهو لا يظهر ومنها قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها
وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم

ارضهم وديارهم واموالهم

وكان كما اخبر لان المراد منه الصحابه بدليل قوله منكم و بدليل قوله وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدور الاسلام وقد انجز الله موعده لهم
واما الذي ورد في الاخبار فايضا كثير منها قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم تكون ملكا فكانت مدة خلافة الخلفاء الراشدين ذلك المقدار ومنها قوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد اقتدى المؤمنون بعد النبي عليه السلام بهما ومنها
قوله عليه السلام لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين
في حرب البغاة مع علي رضه ومنها قوله عليه السلام لعباس حين اسر اسرى النبي عليه السلام
وطلب الفداء وادعى انه مفلس افد نفسك وابن اخيك عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث وعجز العباس نفسه
عن الفداء وقال انه لا مال لي فقال اين المال الذي وضعته عند ام الفضل
بمكة وليس معكما احد وقلت لام الفضل ان اصبت في سفري هذا فللعبد
الله كذا وللفضل كذا وقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم بهذا احد غيري
وانك لرسول الله واسلم هو وعقيل ومنها اخباره عن موت النجاشي في اليوم
الذي مات فيه فان ابا هريرة رضه روى ان النبي عليه السلام نعى للناس النجاشي
في اليوم الذي مات فيه وقال لاصحابه صلوا على اخيكم وخرج بهم الى المصلى فصلى
بهم اربع تكبيرات ثم شاع في الاخبار بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومنها
اخباره عما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة مما هو مذكور في
باب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتاب المصابيح كالاخبار عن بناء بغداد
اذ المراد بالبصرة بغداد روي عن النبي عليه السلام وقال ينزل اناس من امتي بغائط يسمونه
البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار

المسلمين واذا كان في اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين
حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون في اذناب
البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم
وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر لان المراد بذلك بغداد
وكون تلك الغائط من المدينة تسمى بالبصرة لانها في سمتها بحيث جعلها بغداد
والدليل على ان المراد بذلك البصرة هو بغداد لا البصرة لان النهر الذي عند البصرة
لا يقال له دجلة بل هو قطعة من شط العرب وليس عليها جسر بل ما هو في
بغداد وهو الذي جاء بنو قنطوراء لان المراد بني قنطوراء الترك وذلك الخبر
ظهورها حادثة ارتضهم عم ومن اراد العلم بكيفية ذلك فليطالع ما في كتب الامام
العلامة ناصر الدين الطوسي في حكايتها وكاخباره عليه السلام عن نار تظهر في
مدينة من مدائن الشام فان النبي عليه السلام قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من
ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فان في ايام ... اشتعل
نار في ارض الحجاز وقد اضاءت عقيبها تحت روسها ببصرى ولعل
مراد النبي من اعناق الابل تلك العقبات وقد شاع ذلك بين الناس
فان تلك النار اذا جاء عظيم من الحجاج واخبر انهم يأتون سفرهم في البلاد
واما القسم الاول وهو الاخبار بالماضي فاخباره عما وقع من اقاصيص الاولين
كالقصص المذكورة في القران وذلك اخباره بالغيبيات لان ذلك كان من غير قراءة
كتاب ولا استفادة من انسان واما النوع الثاني من معجزاته العقلية فهو عليه السلام
مع البليغ العظيم بالحكم الجليلة والتحدي به مع علمه بان الكلام معجز

عقد ع

عن العقبات ع

عن معارضته مشتملا على جميع الحكم النظرية والعملية بل على جميع العلوم العقلية والنقلية
كما هو مذكور في التفسير الكبير بلا تعلم من احد ومدارسة لكتب المتقدمين من اعظم
خوارق العادات واما المعجزات الحسية فكما نقل عنه عم انه اتى بمعجزات اخر
غير ما ذكر كانشقاق القمر فان انس بن مالك رضه روى ان اهل مكة سألوا رسول
الله صلعم ان يريهم اية فاراهم القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما وهو جبل
مكة وكتسليم الحجر على النبي عم لانه روى جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلعم اني
لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث يعني اني لاعرفه الان وفي التمسك
بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام موقوف على نبوته فاثباتها به دور
وكنبوع الماء من بين اصابعه عليه لانه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية
ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه
وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع النبي يده
في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا
فقيل لجابر كم كنتم قالوا لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع
فانه قال جابر كان النبي عم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد
فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت
تنشق فنزل النبي عم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي
يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف كما
روى يعلى بن مرة الثقفي فانه قال ثلاثة اشياء رأيتها من رسول الله صلعم بينما
نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه

فوقف

فوقف النبي عم فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال بعنيه فقال بل
نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال اما اذا ذكرت
هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وما في الحديث
الا ما لم يكن له تعلق بالمشروح تركناه وقوله يسنى عليه اي يستقى عليه وجرجر البعير
اي صوت وجرانه البعير مقدم عنقه من مذبحه الى منحره وكشهادة الشاة
المسمومة بانها قالت لا تاكل مني فاني مسمومة كما روي عن جابر ان يهودية
من [illegible] مثل ضربت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلعم
فاخذ رسول الله صلعم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول
الله صلعم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة
فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قال ما اردت
الى ذلك قلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا منه فعفى عنها رسول الله صلعم
ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات مما ذكر في كتاب دلائل النبوة فانها وان لم
يتواتر كل واحد منها لكن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر والقدر المشترك منها وهو
الاعجاز متواتر كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فثبت ان محمدا صلعم ادعى النبوة
واظهر المعجزة فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي اذ المعجزة
تدل على تصديق الله تعالى اياه مثل الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول
هذا الملك اليكم فطالبوا ذلك الرجل بالحجة على وفق دعواه فقال ايها الملك
ان كنت صادقا في دعواي هذه فخالف عادتك وقم من مقامك وافعل كذا وكذا
ففعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى تصديق الملك اياه وعلم صدقه بالضرورة في دعواه

ولا يقال بانه كان اتفاقيا

بان انفق ارادة للكل سواله فكذا ههنا فكل من صدقه الله وهو صادق فى كلامه
جواز الكذب على الله تم اما الدلاله او لقبحه حسب ما ذكرنا انه عم نبى
وايضا مجمع سيرته الخ   الوجه الكاسوان جميع سيرته وصفاته المتوانه
لملازمه الصدق فان احدا ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا ولو
صدر عنه الكذب لا جتهد اعداوه في تشهيره وكاعراضه عن متاع الدنيا مع عظم
مع الاقتدار عليه فان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه
الدعوى فلم يلتفت اليهم وكسخاوته في الغاية حتى انه عم عاتبه عليها فقال ولا تبسطها
كل البسط وكشجاعته في الغاية لانه لم يفر قط عن احد وان عظم الرعب
مثل يوم احد ولهذا قال على كنا واذا احمر الباس نتقى به وان الشجاع منا
الذى يحاذى به اى النبى عم وهذا يدل على انه صلعم كان قوى القلب معتمدا على الله
لقوله تعالى والله يعصمك من الناس وكخلوه وكفصاحته التى افحمت فصحاء الخطباء
من العرب العرباء كما قال اوتيت جوامع الكلم وكالاصرار على دعوى النبوة مع ما
يرى من المتاعب والمشاق كما قال عم ما اوذى نبى مثل ما اوذيت فانه لم يظهر
في عزمه فتور ولا في اصراره قصور ولم يتغير عن المنهج الاول البتة ومعلوم ان
المزور لا يمكن ان يكون كذلك وكالترفع على الاغنياء واهل الثروة والتواضع مع
الفقراء والمساكين لا يكون اجمع الا للانبياء اذ لم يتفق لاحد من الخلق اجتماع
هذه الصفات في ذاته فكان اجتماعها في ذاته من اعظم المعجزات واقوى الدلالات
على نبوته عم   وقالت البراهمة الخ   وقالت البراهمة لا حاجة
لا بعثة الرسل لان ما جاء به الرسول ان حسنه العقل فحسن فلا حاجة حينئذ الى الرسول

فكل ما حسنه العقل فمقبول سواء ورد به الرسول اولا وان قبحه العقل
فكذلك لان كل ما قبحه العقل فمردود سواء ورد به الرسول اولا وان لم يعلم
حسنه ولا قبحه بل يتوقف العقل فيه فكذلك لان ما هو كذلك فيه العقل فيستحسن
عند الاحتياج اليه من الاستمتاع به كما تقرر في العقول ان كل ما ينتفع به الانسان
وان كان ضروريا كالتنفس مثلا كان الاستمتاع به حسنا والا لزم تكليف ما لا يطاق
وانه لا يليق بالحكيم ويستقبح الاستمتاع عند الاستغناء عن الاستمتاع بما تقرر ايضا
في العقول ان ما لا يكون في محل الحاجة يقبح الاستمتاع به ورد على البراهمة فلما الجواب عنه
من وجهين الاول انا لا نسلم عدم الاحتياج الى بعثتهم بل البعثة محتاج اليها لان منها ان تقرر
الحجج وتوكدها بالنقل في الامور التي يجزم العقل بها بواسطة الحجج وتزيل الشبهة التي
تصعب دفعها وان ترشدنا الى الجواز فيما يتوقف العقل فيه ولا يجزم في بعث
الاموات واحوال الجنة والنار فان العقل لا يجزم بذلك بل يتردد فيه فالنبي اذا
اخبر عنه بالوقوع جزمنا به ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل في حسنه وقبحه
كحسن الاستعمال بالطعام فان لنا لا يستقل بدرك حسنه اذ من شانه التصرف
في ملك الله بغير اذنه قبيح ومن شانه ربما يؤدى الى كمال التعذيب حسن فاذا
حسنه النبي عرفنا حسنه ومنها تفصيل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهيته
وكميتها وكيفيتها على التفصيل فيحصل به قطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما
قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اذ يمكن ان يعتذر المكلف
بجهله وسهوه وان كان اصل الطاعة من العقل واجبا لكنكم ان خلقنا للعبادة
فيجب ان يبين لنا انها ماهي وكيف هي فلما فصلها النبي عم ومنها اندفعت هذه الحجة:

ومنها ان يحصل النبي

وظائف الطاعات والعبادات المذكورة للمعبود المكرم في اوقات متتالية
كالصلوات وما يجري مجراها لاجل استحفاظ تذكر المعبود وسن بعض
الطاعات الغير المذكورة للمعبود كالزكوة وصلة الارحام والبر للوالدين
وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم لحسم النزاع كما عرفت في صدر الكتاب
ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية في المعيشة كالغزل والنسج والخياطة
والبناء والفلاحة والحرث والطحن وغيرها من الصناعات النافعة المكملة لامر
المعاش وكذا ما هو نافع في الحروب كصنعة الزرد كما قال الله تعالى في داود عليه السلام وعلمناه
صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم الاية او في البحار كما قال في نوح عم واصنع
الفلك باعيننا او في غيرها ومعلوم ان توقف هذه الصناعات على استخراجها
بالتجربة عسر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية المخلوقة
في الارض من كونها نافعة من بعض الامراض ضارة في بعضها الى غير ذلك من خواص الادوية
مما هو مذكور في كتب الطب بعلمها بلا تعب وخطر فان التجربة فيها كثيرا ما تفضي الى
الهلاك وان يعلم خصائص الكواكب الثابتة والسيارة واحوالها كما هو في
النجوم فان ذلك لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار لان العلم
المجرب بذلك انما يحصل بعد تكرار الادوار والاعمار البشرية لا يمكن ان تفي بها
اليوم لاسيما ان العقل في الجملة كاف في العلم بحسن الاشياء وقبحها ما لم يعلم
ذلك الحسن والقبح الكامل من العقول لكن جميع العقول غير كامل بل هي متفاوتة في
الكمال بادي فلابد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم ولهذا
قال النبي صلعم كلم الناس على قدر عقولهم   قالت اليهود لو

قالت اليهود لو كان محمد عم نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكنه ليس
كذلك لان من اقواله ان شريعة موسى عم منسوخة وذلك باطل لانه لا يخ اما ان يكون
مبينا في شرع موسى عم انه سينسخ او لا يكون مبينا فان كان مبينا لزم ان يكون
معلوما للامة واذا كان كذلك كان العلم بكون شرعه منسوخا ناسخا وبالعلم باصل
شرعه واذا كان كذلك لزم ان يتواتر نسخه ويشتهر كما تواتر اصل دينه لكنه ليس
كذلك لانه لو كان متواترا لما امكن لليهود انكاره وقد انكروا وان لم يكن مبينا في
شرعه انه سينسخ فان كان في شرعه ما يدل على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه
والا لزم الكذب وجواز نسخ شريعة محمد عم والتاليان باطلان اما الاول فبالاتفاق
واما الثاني فالالزام عليكم وان لم يكن في شرعه ما يدل على النسخ وعلى التأبيد
لم يكن شرعه مع عدم العمل بمقتضى شرعه غير صحيح لان المراد بالمطلق لا يفيد
وجوب الفعل الا مرة وشريعة موسى ليس كذلك لان العلماء اتفقوا على ان شرعه
كان متوجها على المطلق بتلك الشريعة الى زمان عيسى عم اتفاقا فعلم بان شرع
موسى عم غير منسوخ فلا يثبت نبوة محمد عم وهو المطلوب قلنا في الجواب
عنه انا نختار القسم الاول وهو انه كان في شرع موسى ما يشعر بنسخه قطعا
قوله لو كان كذلك لوجب ان يتواتر كما تواتر اصل دينه اذ لم يتوفر
الدواعي لا بعد توفرها لا نقل اصل الدين او كان في شرعه ما يدل على الدوام ظاهرا
لا قطعا فلا يمتنع النسخ لجواز ان يكون المراد غير الظاهر وانما ذكر بلفظ التأبيد
ليدل على طول المكث او لئلا يضعف اعتقاد الامة فانهم لو علموا نسخه لما
كان اهتمامهم به كاهتمامهم اذا اعتقدوا دوامه وفي هذا الجواب نظر اذ مع هذا الاحتمال

مطلب في عصمة الانبياء

وسيجي تفسيرها الحق الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلة بعض
من الخوارج جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر
وقوم اخرون جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر عند الخوف من القتل على الاصرار على
الايمان بل اوجبوا ذلك لان اظهار الكفر ح يوجب القاء النفس في التهلكة والقاء
النفس في التهلكة حرام لقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومنع هذا القول
بانه لو جاز الكفر عند الخوف من القتل لكان اولى الاوقات به عند اظهار الدعوة الى الخلق
في هذا الوقت يكونون متكونين من يريد الهلاكه و جواز اظهار الكفر وفي اظهار الدعوة
يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك بط بالضرورة والحشوية جوزوا على الانبياء الاقدام
على الكباير وقوم منعوا عن تعمدها اي لم يجوزوا على الانبياء القصد على الاقدام على الكباير
وجوزوا تعمد الصغاير عليهم واصحابنا لم يجوزوا الكباير عليهم مطلقا لا عمدا
ولا سهوا وجوزوا الصغاير عليهم سهوا لا عمدا لنا على ابطال ما عدا مذهبنا وجوه
انه لو صدر عن الانبياء كفر وكبيرة يلزم امور ستة الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله تع
واتبعوه امرنا باتباع الرسول اذ الضمير يرجع اليه والامر للوجوب واذا كان كذلك
يلزم ان يكونوا مامورين بالكفر والكبيرة وهو بط اجماعا وفيه نظر فان هذا لا يدل
الا على عدم جواز صدور الكفر عنهم في غير حال التقية وعدم جواز الكبيرة عمدا اذ الامر بالاتباع
لا يدل الا على الاتيان بالامور على الوجه الذي صدر عن المتبوع وذلك يقتضي ان لا يجوز
عليهم الكفر حال التقية والذين وكلاهما جائز عليهما اجماعا اتفاقا والثاني يلزم
كون الانبياء اشد من كل احد العذاب لان من كان الكمل كان صدور المعصية عنه افحش

اظهار جو

فيكون اصحابه للاثم اشد ويؤكده امران ما اوعد الله نساء النبي لقوله تع يا نساء
النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله
تع زاد في حدود الاحرار فان حد الحر ضعف حد العبد وليس ضعف العذاب في زيادة
الحد الا لزيادة الكمال في نساء النبي والاحرار واذا كان كذلك فح صدور الذنب
عنهم افحش من صدوره عن عصاة الامة واذا كان كذلك كان استحقاقهم حالهم في استحقاق
الذم العاجل والعذاب الاجل فوق حال جميع عصاة الامة لكن ذلك بط اجماعا
وفيه نظر فانه انما يلزم ذلك ان لو صدر الكفر عنهم دون عذر والذنب عمدا
والثالث يلزم كون الانبياء ح من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده الشيطان
لكنهم ليسوا كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تع الا ان حزب الشيطان
هم الخاسرون لكن ذلك بط اجماعا وفيه نظر عرفته والرابع يلزم ان لا تقبل شهادتهم
لكونهم فاسقين ح والفاسق لا تقبل شهادته لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا لكنهم مقبول الشهادة والا لكانوا ادنى حالا من عدول الامة وفيه
النظر المذكور والخامس يلزم ان يستوجبوا الذم والايذاء لوجوب زجرهم ح اذ
الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عام لكن زجر الانبياء
وايذائهم غير جائز لقوله تع ان الذين يؤذون رسول الله لعنهم الله في الدنيا والاخرة
وفيه ايضا النظر المذكور والسادس يلزم ان ينعزلوا عن النبوة ح لكونهم ظالم
لنفسهم لقوله تع فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدي
الظالمين لكن انعزال الانبياء عن النبوة بط وفيه ايضا ما مر انه لا ينال المراد بذلك
العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة لقوله تع في صدر الاية خطابا لابراهيم اني

قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فعلم بان الكلام في عهد الامامة
لا في عهد النبوة فيكون المراد عهد الامامة قلنا لا نم ذلك فان المراد بالامام
من يقتدى به والنبي عليه كذلك بم انه وان سلم ان المراد بذلك العهد عهد الامامة
فعهد النبوة اولى بان لا يحصل للظالم لان عهد الامامة اقل منه درجة من عهد النبوة
واذا ثبت الملازمة ثبت جواز صدور الكفر والمعاصي عنهم وفي النبوة السنة وثبت
بطلان النبوة السنة ثبت المدعى وهو امتناع صدور الكفر والمعاصي عنهم
قال واما قوله تع عفى الله عورض هذه الدلائل الدالة على عدم صدور
الكفر والذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تع خطابا لمحمد عليه عفى الله عنك لم اذنت
لهم وقوله تع ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فان هاتين الايتين تدلان
على صدور الذنب عنه عليه السلام اما الاول فلان العفو يدل على تقدم الذنب واما
الثاني فظ والجواب عن الذنب في هاتين الايتين محمول على ترك الاولى كما قيل
حسنات الابرار سيئات المقربين وانما حمل على ترك الاولى جمعا بين الدليلين
ومنها واقعة ادم عم فان ادم عم كان نبيا بالاتفاق وقد صدر عنه المعصية
لقوله تع فعصى ادم ربه فغوى فيجوز صدور المعصية عن الانبياء والجواب لم يكن
الواقعة قبل نبوته ويدل عليه امران الاول انه لو كان حال الواقعة نبيا لوجب
ان يكون له امة ضرورة لكنهم اجمعوا على انه لم يكن له امة الثاني قوله تع ثم اجتباه ربه
يدل على ان الاجتباء وهو ابتداء خلعة النبوة كان متاخرا عن الواقعة لان كلمة
ثم للتراخي ومنها قول ابرهيم عليه اشارة الى الكواكب هذا ربي فان ابرهيم اعتقد
فقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر عن الانبياء والجواب عنه ان ابرهيم ذكر هذا

على سبيل الفرض ليبطله كالواحد منا اذا اراد ان يبطل امرا فيعرضه ثم يلزم
عليه محالا وايضا قال بل فعله كبيرهم هذا وهذا كذب فيجوز صدور الكذب عن الانبياء
والجواب عنه من وجهين الاول ان ابرهيم لم يكن قاصدا لاسناد الفعل الى الصنم حتى
يكون كذبا بل قصد نفيه في قوله كبيرهم على سبيل الفرض والاستهزاء بالكفار
ومثاله ما لو قال صاحبك وهو امي قد كتبت كتابا بخط حسن مشهور به
انت كتبت هذا فيقول له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب نفيه عنك والاستهزاء
الفعل له
لا نفيه عنك فكذا الثاني ابرهيم اسند الى السبب الباعث لان تعظيم الكفار للصنم حمله على
ذلك والفعل كما يسند الى المباشر فقد يسند الى الباعث عليه وايضا نظر في علم
النجوم ليعلم حاله من امارات النجوم لقوله تع فنظر نظرة في النجوم والنظر في علم النجوم كذلك
حرام فيكون مرتكبا للحرام والجواب عنه ان نظره في النجوم كان للاستدلال به على حكم صانعه
والمعرفة عن مصنوعاته وهو من اعظم الطاعات ولهذا مدح الله المتفكرين في خلق السموات
بقوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض
الاية وايضا قوله اني سقيم كذب لانه لم يكن حينئذ سقيما والكذب ممتنع فيكون الكذب صادرا
عن الانبياء والجواب عنه ان ابرهيم عليه لعله كان في تلك الحالة سقيما او علم انه سيصير
سقيما فاخبر عن سقم حالي او سقم متوقع استقبالي وكل ذلك جائز فلا كذب وكذا ايضا
يوسف حرمته عند بيعه فان ذلك يدل على كتمان الحق وهو ذنب فيجوز صدور الذنب عن
الانبياء لكون يوسف نبيا اتفاقا والجواب عنه ان يوسف انما كتم حرمته ولم يبينها
لاحتمال قتل الاخوة اياه اذا ظهر ذلك وذلك جائز اذا كان ذلك قبل نبوته وايضا
متهم بالزنا لقوله تع ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب فيجوز صدور الذنب عن الانبياء والجواب

وذلك لان الرغبة في النساء امر كونه في جبلة الرجال وليس محمودا ولا عدمها في الرجال
يدل على العنة ومن النقيصة ولم يكن ذلك اختيار ربانيا يكون مذموما وانما جعل شهادته
في رجال حيث لنتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة حرام والجواب عنه ان ذلك كان مواضعة
اخيه لمصلحة علم يكن خيانة ومنها ما صدر من اخوته من ارتكاب الكذب وايذا ابيهم
ابيهم وبيع يوسف والقائه في غيابة الجب فان كلها كبائر مع انهم كونهم الانبياء و
والجواب عنه لا نسلم انهم انبياء وان سلم انهم انبياء لكن لم يكن ذلك حال نبوتهم بل قبلها ومنها
قصة داود مع اخيه اوريا فانه قصد قتل اخيه لاخذ امراته كما قال الله تعالى على لسان
الملائكة تعريضا لداود بانه لا يحب في زوجة اخيه ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي
نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل منها كبيرة فدل ذلك على جواز الكبيرة
على الانبياء لكون داود نبيا اعاقا والجواب عنه ان تلك القصة لم تثبت صحتها على الوجه
المشهور لان داود انما جمع في نكاح زوجة اخيه بعد ما سمع قتل اخيه فلم يلزم العور عليه
علمه لانه دليل على انه لم يغتم بموت اخيه ولان ما سواه اكثر من الغزل يحتمل ان يكون المراد
منه غير هذه القصة المشهورة اذ قال بعض المفسرين في تفسير هذه الاية وهو قوله وهل
اتاك نبا الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود الاية ان جماعة تسوروا وتقحموا
فلما راهم داود خاف لما تقرر في العرف انه لا يتسور دون الملوك من جرابهم وهو
المراد من قوله ففزع منهم فلما راوه مستيقظا على فراشه تعلم فاخبر على احسن وجه
لا اصل له لزعم انهم انما قصدوا الاجلها دون ما توهمه وهو المراد من قوله قالوا
لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى احد منهم على الاخر مالا كما قال الله تعالى
حكاية عن دعويهم ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة الاية على هذا ولد

لغز

لان الملائكة ما علم بعضهم على بعض فيكون ذلك كذبا وحمل النعجة على النساء مجاز والاصل
عدم صدور الكذب سيما في النصوص وهو حاضر فان قلت قوله تعالى وظن داود
انما فتناه وذلك ينافي ما ذكرتم اذ ذلك لا يقتضي الاستغفار قلت معنى فتناه امتحناه
واختبرناه والامتحان انما كان ليسلط هل ينتقم منهم او يعفو عنهم والاستغفار انما كان لانه
لا يعفو وذلك عادة الحلم والكرم فلا يكون منافيا لما ذكرناه فان قلت قوله تعالى فغفرنا له
ينافي ما ذكرتم اذ لو كان الاستغفار لم يوجب ان يقول فغفرنا له قلنا يحتمل ان يكون المراد
بغفرنا له اي الحرمة او لشفاعته بحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فلا اعانة بما قال
في هذا الموضع ما ذكرنا من الاعاث واما قبل الوحي فالاكثرون الخ
فيما سوى
انما كانا بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون لم يجوزوا الكفر عليهم لانه لو جاز عليهم لوقع
منهم لكنه لم يقع وفيه نظر ولم يجوزوا ايضا افشاء الذنب والاحوال عليه بحيث يصيرون
مشهورين بالعصيان لئلا يزول عن النبي الثقة والاعتماد بالكلية وجوزوا الذنب عليهم
على سبيل الندرة بحيث يتوبون ويشتهر حالهم بالصلاح والدليل عليه قصة اخوة يوسف لانهم
انهم انبياء واما الروافض فقد اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا سواء كان
صغيرة او كبيرة قبل الوحي وبعده لان الامام واجب العصمة كما سيجيء فالنبي اولى
نفسه العصمة ملكة نفسانية تمنع عن الفجور وتتوقف الخ هذا علينا
على معنى العصمة المراد منها عند ذوي النهى ملكة نفسانية تمنع النفس عن الفجور وتتوقف
هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات لان العصمة متى حصلت في جوهر
النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في المعصية من الشقاوة وما في الطاعة من السعادة
صار ذلك العلم مقتضيا لرسوخها في النفس فتصير ملكة وسائر صفات الملكة من الانبياء شاملة

احدهما سائغ الوحي

والثاني من الله تعالى على ذكر العلم و باسمها بالاعتراض على ما تصدر من النبي سهوا والعتاب
على تركه الاولى بان يعاقب عليه ولا يترك مهملا بل ينبه الامر فيه لانه متى يحدث النفس العفو
ثم انضم اليه الوحي المتابع منذكرا واذا انضم اليه خوف المواخذة على الامر القليل صار
اشد تاكيدا لذلك الاحتراز فزواله ملازم باكيد حقيقة العصمة وقيل هي كون الشخص بحيث
يمتنع صدور الذنب عنه لخاصة في نفسه او بدنه ومنع هذا القول بوجهين احدهما
عقلي والاخر نقلي اما الوجه العقلي فهو انه لو كان العصمة كما ذكرتم لما استحق المعصوم
المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك ولا يمتنع تكليفه بشيء من الاوامر والنواهي لذلك
واما الوجه النقلي فقوله تعالى خطابا للنبي قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل على انه مثل غيره
النبي فاذا جاز على ارتكاب المعاصي كما انا قادرون على ارتكابها والا لم يتحقق المثلية وقوله
ايضا خطابا له ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم يدل ايضا على ان اصاب النبي على العصم
لم يكن لذاته بل تثبيت الله اياه والا لما كان للعصيان   الخامس

في تفضيل الانبياء الخ   البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة

وذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا الى الاشاعرة والشيعة والروافض
خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي الاول القائلون
بتفضيل الانبياء على الملائكة بوجوه اربعة الاول انه تعالى امر الملائكة بالسجود لادم
لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا فيكون ادم افضل من الملائكة والا
يلزم ان يكون الادنى من خدمة الافضل المفضول وسوط ادب الحكيم لا يامر الافضل
بخدمة المفضول الثاني ان ادم اعلم كان من الملائكة فان الله تعالى سأل الاسماء منهم فقالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فيكون ادم على الاسماء اعلم منهم فيكون افضل منهم

مطلب في تفضيل الانبياء

لان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والثالث
ان طاعة البشر اشق لوجهين الاول ان طاعة البشر انما تصدر عنهم مع الموانع
والصوارف عنها من الشهوات والغضب والوسوسة دون طاعة الملك فان تلك جبلة
ذاته فيكون طاعة البشر اشق الثاني ان طاعة البشر بتكليفه مستنبطة بالاجتهاد
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وطاعة الملك منصوص عليها لقوله تعالى لا يسبقونه
بالقول والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في موارد النص اشق من التمسك بالنص فثبت
ان طاعة البشر اشق واذا كانت اشق فيكون افضل لقوله عم افضل العبادات
احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران
على العالمين والعالم اسم لما سوى الله تعالى فيكون معنى الاية ان الله اصطفى ادم الاية
على كل المخلوقات ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من ال ابرهيم وال عمران للاجماع على عدم
افضليتهم فبقي معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات
ومن جملتها الملائكة فيكون الانبياء افضل من الملائكة وهو المطلوب

واحتج الاخرون الخ   احتج الاخرون القائلون بتفضيل الملائكة بوجوه

ستة الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان
هذا السياق يدل بمقتضى افضلية الملائكة لاستحسان قولهم فلان لا يستنكف الوزير
عن خدمته ولا السلطان واستقباح عكسه والجواب عنه بانا لا نسلم ان هذا السياق
على افضلية الملك بل يدل على ما جعلتم علة الاستنكاف وهو حصول المسيح
من غير اب حاصل للملك اكثر لانه حصل من غير اب وام فكانه قال هم اولى بان لا يستنكفوا
ان كان علة الاستنكاف مع انهم لا يستنكفون سلمنا ذلك لكن بما ذكرتم لا يقتضي الا

لامر محمد صلعم فان الافضل من المفضول لا يجب ان يكون افضل في كل فضل وقد ظهر
انه اطراد عدم ذكرهم في القرآن مع ذكر الانبياء يدل على افضليتهم وعلاقة
والجواب عنه انما يلزم ذلك ان لو رتب كلامه من الاعلى الى الادنى اما لو رتب على العكس
لم يلزم ذلك وايضا معارض بالاية السابقة فانه قدم التسبيح على الملائكة الثالث
قوله تعالى في صفة الملائكة لا يستكبرون عن عبادته اي يستدل بعدم استكبارهم عن طاعته
على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر عنها ولا يتأتى هذا الاستدلال الا لتسليم فضل
الملائكة فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول
الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين والجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون
المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعته فالبشر مع غاية ضعفهم
يتمردون وح لم يلزم الا ان يكون الملك اقوى من البشر لانه اكثر ثوابا منهم اذ المراد
من الافضل هو هذا الاخير الرابع قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم اني ملك يدل على ان حال الملك اشرف وقوله تعالى خطابا لآدم
مع زوجه ما نهاكما عن تلك الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل على ان منصب الملك اعظم
والجواب عن الاول اما الاول فلان قوله قل لا اقول لكم اني ملك يدل على افضلية الملك بل
يدل على ان الملك لا يمنع الوحي والنبي يتبعه بدليل قوله ان اتبع الا ما يوحى الي وعن الاية
الثانية انها لا تدل على افضلية تفضيل الملك على آدم مطلقا اذ لا يدل عليه الا عند
خاطبه ابليس دون حال الانبياء والخامس الملك معلم النبي صلعم لقوله تعالى في شأن
محمد صلعم علمه شديد القوى اي جبرئيل والملك رسول الى النبي لقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك فيكون افضل من النبي صلعم اذ المعلم افضل من المتعلم وسوط وكذا

الوسول

الرسول افضل من المرسل اليه قياسا على النبي صلعم بالنسبة الى امته والجواب عنه ان المعلم
افضل من المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم منه مطلقا ولا نم ان الرسول افضل من المرسل
اليه والقياس على النبي بالنسبة الى امته باطل اذ الفرق ظاهر فان السلطان اذا ارسل شخصا الى
جمع كثير ليكون حاكما عليهم فذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل للاعلام لم يجب
ان يكون ذلك الشخص افضل منه كما اذا ارسل الملك غلام الوزير اليه السادس ان الملائكة
ارواح مبرأت عن الرذائل والآفات الطبيعية لكون علومهم فعلية كلية فطرية آمنة من الغلط
بخلاف علوم البشر وعن الرذائل والآفات العملية لكونها مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين
هما منشأ الاخلاق الذميمة دون البشر وايضا والملائكة مطلعة على اسرار الغيب
لاطلاعهم على مستقبل الاحوال الحادثة دون البشر والملائكة قوية على الافعال العجيبة
والزلزال القوية من غير فتور واخلال بخلاف البشر والملائكة سابقة على البشر في
الخيرات لان نظام العالم من الازل الى الابد مرتبط بها بخلاف البشر والملائكة مواظبة
على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وعاكفة على
العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون بخلاف البشر والجواب عنه انه لم يرد انهم
من الرذائل الطبيعية والعملية واطلاعها على الغيب انما يصح ان لو كان المراد بالملائكة العقول
كما ذهب اليه الحكماء ومن غير موجود كما هو مذهب المتكلمين كما عرفت في صدر الكتاب
فكيف يتم النزاع في انه افضل الخواص من الانبياء ام لا واما قوتهم على الافعال القوية
فلا يدل على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت واما ارتباط نظام العالم
بها فايضا يتعلق بالعقول دون ما نحن فيه واما طاعتهم وان كانت اعم فيكن ليس
لهم من ذلك مشقة لكونهم مجبولين عليها فيكون طاعة البشر افضل لما عرف

السادس في الكرامات

البحث السادس في كرامات الاولياء انكرها جميع المعتزلة الا ابا الحسين
البصري فانه قايل بها والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة موافق للمعتزلة
في انكار الكرامات فقوله الاستاذ مرفوع عطفا على المعتزلة واما ساير الاشاعرة
فمتفقون على جواز الكرامات سواء كانت بقول او بفعل لنا على الجواز ما تقدم وعلى الوقوع قصة
اصف فان احضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهرين امر خارق للعادة
وهو ليس نبيا اتفاقا فيكون من باب الكرامات الخ قصة مريم فان حبلها من غير ذكر
وحضور الرزق عندها من غير سبب من خوارق العادات وانها ما كانت من الانبياء
فوقوع هذه الوقايع من كرامات الاولياء الثالث قصة اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقى
اصحاب الكهف ثلثمائة واربعين سنة من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فيكون هذا
من باب الكرامات واحتج المنكرون على عدم جوازها بان خوارق العادات لو ظهرت
على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدورها عنهما قلنا لا نسلم الالتباس لان
الخوارق المقترنة بالتحدي ودعوى النبوة فان الكرامات
عبارة عن خوارق العادات لا تكون مع الدعوى والتحدي
الباب الثاني في الحشر وفيه مباحث الاول الخ
والجزاء اي الجنة والعقاب والنار والثواب والعفو والشفاعة وساير السمعيات
مما هو مذكور في هذا الباب سوى البحث الثامن فانه انما اورده في هذا الباب
لان عادة القوم لما جرت بسلكه في سلك هذه السمعيات ذكره في هذا الباب مباحث
الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائز خلافا للحكماء والكرامية وابي
الحسين من المعتزلة لنا على جوازها ان المعدوم لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما

ان يمتنع وجوده لذاته او لشيء من لوازم ذاته وح يلزم ان لا يوجد اصلا لان الامتناع
لا ينفك عن ذاته وح يمتنع وجوده ابتداء وانه بط او يمتنع لشيء من عوارضه المفارقة فيكون
متنعا الغير فيمكن ان يرتفع وكل ما يمتنع كذا فهو ممكن وجوده عند ارتفاع ذلك الغير المقتضي
للامتناع وجوده وما لطريان ذاته من حيث هو ذاته فيكون المعدوم كذلك وهو المطلوب
اذ لا ندعي الا امكان وجوده وفيه نظر لانا نختار انه يمتنع لذاته او لشيء من لوازم
ذاته فقوله لوجب ان يمتنع ابتداء قلنا لا نم ذلك اذ لا يلزم من امتناع وجوده الثاني
امتناع وجوده الاول
احتج الخ
المنكرون لامكان
العود احتجوا على امتناعه بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض لانه لم يبق له
ماهية ولا هوية فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه بالامكان يجب ان يكون له
ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد حال عوده عن مثله المبتدا معه
ان يسلم العامة الذي كان موجودا في الوجود الاول وذلك يستلزم عدم الامتياز
بين الاثنين وانه محال الثالث انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن
اعادة الوقت منه لان ذلك الوقت من جميع عوارضه وامكن ايضا اعادته في ذلك
الوقت من جملة عوارضه وفرع وجوده في ذلك الوقت واذا امكن اعادة وقته
الاول وامكن اعادته في ذلك الوقت فلو وقع يلزم ان يكون مبتدا لانه موجود في عين
وقته الاول ومعادا الان المفروض ذلك وكون الشيء الواحد مبتدا ومعادا معا محال
والجواب عن الوجه الاول ان قولكم المعدوم لا يحكم عليه حكم عليه بعدم صحة الحكم فالمحكوم
عليه بهذا ان كان ثابتا بما صح ما ذكرنا والا انبطل ما ذكرتم من ان المحكوم عليه يجب ان يكون له
ثبوت وفيه نظر وايضا هو كل المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت منقوض بالحكم على ما لم يوجد

سواء انه يمكن ان يصير عالما فانه يصح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا يصح
الحكم على ما يشبه كما نحكم على شريك الباري بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه
وكذا المعدوم بعض العدوم فانه نحكم عليه بانه مقابل للوجود مع انه لا يقتضي ثبوته وبالجملة
سواء الحكم ان اردتم بالثبوت هو الحكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي فممنوع
ويستدل بالمعدوم المطلقة وان اردتم به الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني
ان كل شخص تميز عنه ما ان تشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا الامتياز بينهما
كشخصين مثلا وشخص في الصور متشابهين في اللون او اخر من اعدتهما بعد
الاخر اذ لو لم يتميز احدهما عن الاخر بالتشخص ولتساويهما بالماهية لاشتراكهما
في تمام الماهية فهما لم يكونا شخصين بل احدهما عين الاخر وهذا خلاف ما مر وان كان
بالتشخص فكلا اعتبارا في الوجود الاول فكذلك عند اعتباره في الوجود الثاني من غير لزوم محذور
والمحسوس في ذلك ان المثل يقال لما ساوى في الماهية ولما ساوى في الشكل فان اريد بالمثل الاول ع
المثل المعتبر بالتغيير فلا نسلم عدم الامتياز بينهما وان اريد به الغير بالتغيير الثاني فلا نسلم
انه كان واقعا في الوجود الاول والاكثر عدم الامتياز بين الاثنين وعن الوجه الثالث
سواء لا نسلم انه لو امكن اعادة وقته الاول لكان مبتدا اذا اعادة ذلك الوقت لا يستلزم
كونه مبتدا فان كون الشيء مبتدا امر يعرض للشيء باعتباره ذلك الاعتبار هو كونه غير
مسبوق بحدوث البتة وهو غير موجود في المعاد اذ هو مسبوق بحدوث وهو
حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الاعتبار لو لم يكن حاصلا للمعاد
لم يكن معادا مع جميع عوارضه   الثاني في حشر الاجسام لخ   حشر الاجس (?)
البحث الثاني في حشر الاجساد اجمع المليون على انه هو بمعنى الابدان بعد موتها ونفرق

اجزائها

اجزائها لان الاحياء ممكن عقلا والصادق علم اخبر عنه وكل ما هو كذلك فهو حق
والا لم يكن الصادق صادقا فيكون القول بالمعاد حقا اما الاول وهو ان الاحياء
ممكن عقلا لان الامكان بالنظر الى قابلية المحل حاصل لان اجزاء الميت قابل للجمع على الوجه
المخصوص وقابلة للحياة لانها لو لم تكن تقبلهما لم تتصف بهما في الوجود الاول لكنها
اتصفت بهما فيكون الاجزاء قابلة لهما وبالنظر الى قادرية الفاعل المختار حاصل لانه
تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق من انه عالم بكل المعلومات
وقادر على جمعها وايجاد الحياة فيها لما عرف من ان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات او احياء مع
فثبت الابدان ممكن واما الثاني وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر انه عم
كان يثبت المعاد البدني ويقول به واشار اليه في الكتاب الالهي جوابا لقول منكري
الاعادة والحشر وهو من يحيي العظام وهي رميم حيث قال عز وجل قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء والخلق
الثاني وهو الاعادة او الخلق يكون بمعنى المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق ومن
جملته الاحياء فيكون عالما بها   قيل لو اكل انسان لخ
عارض منكروا البعث الدليل المذكور على حقيته بوجهين الاول ما قيل من انه لو اكل
انسان انسانا اخر وصار كل جزء جزءا من الاكل فالجزء الماكول اما ان يعاد في الاكل
فقط او في الماكول منه فقط او يجعل جزء البدنين وهما مح واياما كان فلا يعود احدهما
بتمامه الثاني ان المقصود من البعث اما ايلام المبعوث او الالتذاذ او دفع الالم عنه
والكل منها بط فالقول بالبعث بط وانما قلنا ان كلا منها بط اما الاول فهو ايلام
للمبعوث فهو لا يليق بالحكيم لانه تعذيب الحيوان بلا فائدة سفه وعبث وهو في حقه م

مح واما الثاني وهو الالتذاذ

نحو وجوه لان كل ما يحصل في عالمنا انه لدفع فهو دفع الما ويشهد عليه الاستقرا فان
اكل الطعام ليس بلذة بل هو دفع الم الجوع وكذا الكلام في الشرب والنكاح وغيرها من
اللذات وح لا تحصل اللذة والسالث وهو دفع الالم وهو ايضا لا يجوز ان يكون
مقصودا لان الابقاء على العدم يكفي في دفع الالم فيضيع التعب
واجيب الخ والجواب عن الوجه الاول يتوقف على مقدمة وهي ان للكل
انسان اجزاء اصلية باقية من اول عمره الى اخره وهي الانسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت
من صورته واجزاء فضلية وهي ما زاد على ذلك وقد يقع التفاوت فيه فان الشخص
قد يهزل وبالعكس وجميعه باقية في الحالين اذا عرفت هذا فنقول المعاد من
كل واحد من الانسان هي اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان فان تلك الاجزاء من الباقية
من اول عمر الانسان الى الاخر وهي الخارج ليس الانسان حي في السكر والنوم واما
المتكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرها من عوارض البدن المعقول على الانسان
في اكثر الاحوال فانه لا يعاد اولا مدخل له في الانسانية فاذا واذا كان كذلك
فالجزء الماكول جزء اصلي من الانسان الماكول منه فضلي من المعتدي وهو الاكل
فاذا اعيد فلا يعاد ذلك الجزء في الاكل ويعاد في الماكول منه وح لا يلزم ان لا يكون
احدهما معا بتمامه وانما يلزم ان لو كان الجزء الماكول جزءا اصليا من كل منهما وهو
ليس كذلك وعن الوجه الثاني انا لا نم الحصر فان فعله لا يستدعي غرضا لما عرف
وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فلم لا يجوز ان يكون المقصود هو الالتذاذ وقوله كل لذة
في الدنيا فهو دفع الالم قلنا لا نم والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء
انما يفيد لو كان تاما وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا كذلك لكن لم يعلم ان اللذات

الاخرة تكون كذلك ثم لا يجوز ان تكون لذات الدنيا المخلوقة في الاخرة مخالفة للذائذ
الدنيا في الصور لا في الحقيقة وح لا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالم ان تكون لذات
الاخرة كذلك هذا مبني على ان القول الخ
بالمعاد البدني لا يتوقف على جواز اعادة المعدوم لانه لم يثبت بدليل عقلي او نقلي
انه تعدم الاجزاء ثم يعيدها وذهب بعض الى ذلك متمسكا بان تلك الاجزاء شيء
وكل شيء يعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك هو الفناء اجيب بانا لا نسلم
نفي وهو غلط وهذا التمسك لان الهلاك ليس هو الفناء بل هو عبارة عن اخراج
الشيء عن حد الانتفاع فهلاك الاشياء هو تفريق اجزائها لا اعدامها واليه اشار
بقوله فان التفريق ايضا هلاك البحث الثالث
في وجود الجنة قال نفاة وجود الجنة والنار غير موجودتين لانهما لو كانتا موجودتين
فاما ان تكونا في هذا العالم الذي نحن فيه او في عالم اخر فان كانتا في هذا العالم
فتكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لان الجنة التي تجري فيها الانهار والبوادي
التي فيها الشجر لا تكون في الافلاك لعدم خرقها ومخالطتها بالاجسام الغاسرة وذلك
باطل لان الافلاك لا تقبل الخرق فلا تخالطها شيء من الغاسرة واما في عالم
العناصر اعني ما دون فلك القمر وهو ايضا باطل اذ لو كان كذلك لكانت الجنة في هذا
العالم محسوسة ولو كان كذلك لكانت الحشر تناسخا لانه تعلق النفس في هذا العالم ببدن
بعد ان فارقت بدنا اخر والتناسخ باطل وان كانتا في عالم اخر فهو ايضا باطل لوجهين
الاول ان هذا العالم كروي لكون الافلاك وطبقات العناصر لبساطتها كذلك فلو فرض
عالم اخر لكان كرويا ايضا اذ يكون فيه جهة الفوق وجهة السفل ومحدد لانه جسم

بسيط كرويا لكونها

مطلب في وجود الجنة

في اثنان محدد جهات هذا العالم وقد حصل بينهما خلاء لما لعدم تماسهما او
تماسهما على نقطة واحدة الثالث ان العالم الآخر لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه
العناصر فرورة بحيث يكون كل عنصر ساكنا في حيز معين ولو حصل فيه العناصر
كذلك لكانت مماثلة لهذه العناصر والا لم تكن عناصر واذا كانت مماثلة لهذه العناصر
تكون طالبة لاحيازها هذه العناصر ومتحركة اليها معرضة للحركة اليها لكونها متمثله
لهذه فسكونها في احيازها في ذلك العالم ان كان طبعيا لم يكن هذه الاحياز احيازا
طبيعية لما وانه ينافي التماثل وان كان قسريا فسكونها غير دائما فحاج كون
تلك الاحياز احيازا طبعية لها والجواب لو والجواب عنه انه
لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم او يكون في الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة
لان الجنة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة
في السماء السابعة لقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وقيل العرش هو الفلك
الثامن عند المتشرعين وقد يكون الجنة تحته لا حائل بينهما فتكون في السماء السابعة
قوله لو كانت الجنة في الافلاك يلزم الخرق وهو يستحيل على الافلاك قلنا امتناع الخرق
ممنوع كما عرفت ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم وتكون تحت الارض قوله لو كان كذلك
لكان الخرق ساميا قلنا لا نم والعرق من الحر في هذا العالم ويمنع التناسخ هو
ان الخرق عبارة عن رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او بدنها
المؤلف من اجزائها الاصلية ان لم يكن كذلك والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدا
وقد لا يلزم ما ذكر فيمنع سلمناه ولكن لم لا يجوز ان يكون في عالم آخر قوله لكن ذلك
العالم يكون ايضا كريا قلنا لا نم ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطا ولو كان

بسيطا فلا نم انه كرى الشكل ولو كان كريا حصل بينه وبين عالمنا خلاء فلا نم امتناعه
فان ذلك مبني على وجوب كون كل جسم محيطا بالاجسام وعلى استلزام البساطة كرية
الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقامات ممنوعة كما عرفت وان سلم جميع المقدمات
فلم لا يجوز ان يكون ذلك العالم فلكين مركوزين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما
خلاء ولا نم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الماهية
اذ وجوب تماثل عنصري العالمين في تمام الماهية ممنوع لامكان اختلافهما في الصورة او في
الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون ماء ذلك العالم مخالفا
بالماهية لماء هذا العالم وكذا في ساير العناصر ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذلك القول في ساير العناصر
لجواز اشتراك المختلفات الماهية في الصفات واللوازم فرع الحكماء
هذا فرع على وجود الجنة والنار الجنة والنار المخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم الجبائي
والقاضي عبد الجبار لنا على وجود الجنة الآن قوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين اخبر عن اعدادها وتهيئتها للمتقين بلفظ الماضي فيكون الآن واقعة
والا يلزم فيه كذب على الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت الجنة الموصوفة بهذه الصفة
موجودة كان عرضها مساويا لعرض السموات والارض بحكم الاية لكن ذلك باطل لانه لا يكون
عرض الجنة مساويا لعرض السموات والارض اذا وقعت الجنة في احياز السموات والارض
اذ لو حصلت في بعضها لم يكن عرضها كعرض السموات والارض وهو ظاهر مجموع حيز
السموات والارض لا يمكن الا بعد فناء السموات والارض وفراغ الاحياز عنها اذ لو حصلت
الجنة في تلك الاحياز حال كون السموات والارض حاصلتين فيها يلزم تداخل الاجسام والقول
بذلك باطل لاستحالة تداخل الاجسام فعلم ان الجنة الموصوفة بهذه الصفة لم توجد بعد لانا نقول

بمجموع

وجنة عرضها السموات والارض ان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض في الهيئة
ولا يلزم من ذلك تساويهما في المقدار فان الانسان الصغير مثل الانسان الكبير في تمام الهيئة
مع عدم تساويهما في المقدار وانما قلنا لان المراد هو تشبيه عرض الجنة بعرض
السموات والارض فقط دون المساواة في المقدار لانه جعل في الاية الاولى ايراد كاف التشبيه
في اية اخرى وهو قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض وذلك يقرر ما قلنا
ولما كان عرض الجنة لا يكون دون عرض السموات والارض لا محالة حمل العرض الاول من العرض
[illegible] بل غيره واذا كان كذلك فيكون المراد من ذلك التشبيه فقط وفيه نظر لان المراد
لو لم يكن التشبيه في المقدار بل في الماهية فلو كان عرض الجنة ذراعا لصدق ذلك التشبيه
وح لا يكون فيه عظم فلا يطابق مقصود اذ الباري تعالى في معرض بيان عظم الجنة
فان قلت المراد مساواة عرض الجنة لمجموع عرض كل واحد منهما لا عرض مجموعهما وح
يستقيم قلت هذا غير مستقيم لان عرض الجنة لو كان مساويا لعرض كل واحد منهما
لكان عرض كل واحد منهما مساويا لعرض الاخر لان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية
لكن ذلك باطل لان نسبة عرض الجنة الى عرض السموات اقل من نسبة قطرة الى عرض البحر
المحيط بل الاولى ان يقال ان الجنة فيما بين السماء السابعة والعرش كما دل عليه نص
الكتاب وح جاز ان يكون ما بينهما فضاء يكون عرضه مساويا لعرض السموات والارض
ويكون مشغولا برياض نزهة وحدائق رائقة تجري فيها الانهار ويوجد فيها
الثمار وكذلك من الجنة لنا على وجود النار الان قوله تعالى في صفة النار واتقوا النار
التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين اخبر عن اعدادها وتهيئها للكافرين
بلفظ الماضي فيكون ايضا واقعا والا لزم الكذب على الله تعالى وايضا اخبار الله تعالى عن اسكان

آدم وحواء جنة عند اهل التبر دليل واضح على ان الجنة مخلوقة واذا كانت الجنة مخلوقة
كانت النار مخلوقة لعدم القائل بالفصل قالا لو كانت الجنة الخ
وقال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الجنة ليست مخلوقة الان اذ لو كانت مخلوقة الان لما كانت
دايمة لان الجنة مما سوى الله وكل ما سوى الله تعالى فهو منعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
فالجنة تنعدم فثبت ان الجنة لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة والتالي وهو عدم دوام الجنة
باطل لقوله تعالى اكلها دائم اي ماكولها دائم وح يلزم دوام الجنة اذ وجود ماكول الجنة
دون وجودها غير معقول واذا كان التالي باطل يلزم بطلان المقدم وهو كون الجنة مخلوقة
الان واذا كان الجنة غير مخلوقة الان يلزم ان لا يكون النار ايضا مخلوقة لعدم القائل بالفصل
وهو المط قلت الجواب عنه من وجهين الاول ان معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه هو
ان كل شيء مما سوى الله تعالى هو هالك في حد ذاته اي قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر الى ذاته
من حيث هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه اذ كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن فيكون وجوده
مستفادا من الغير وكل ما يكون فهو ممكن في حد ذاته كذلك وليس المراد ان كل شيء مما سوى
الله يطرأ عليه العدم فان صفات الله مما سواه مع انها يستحيل ان تنعدم واذا كان كذلك
فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها وان سلم ان المراد منه ان كل شيء مما
سوى الله فالعدم يطرأ عليه لكن لم لا يجوز ان يكون بعض العام وهو قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه مخصوصا بقوله اكلها دائم ومعناه ان كل شيء مما سواه غير الجنة يطرأ عليه العدم
اذ لو لم يكن هذا العام مخصوصا به فالجنة ان لم تنعدم يلزم الترك به وان انعدمت يلزم
الترك بقوله تعالى اكلها دائم واما اذا كان مخصوصا بعدم يكون كل منهما معمولا وهو
المراد بقوله جمعا بين الادلة واذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان

هذا الجواب بالحقيقة منع للملازمة لنا ان قوله تعالى اكلها دائم على معنى ان ماكول الجنة
دائم فلا يمكن ان يجري على ظاهره لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما
بل معناه انه كلما فني شيء من ماكولات الجنة حدث عقيبه مثله واذا كان المراد هذا
فلم لا يجوز ان تنعدم الجنة طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث الماكولات بعضها عقيب
بعض وهو المراد من قوله ذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين وهذا الجواب بالحقيقة منع للصغرى
التالي الرابع له

البحث الرابع في احكام الثواب والعقاب

قالت البصرية من المعتزلة الثواب على اداء الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لان
اداء الطاعة عندهم علة لاستحقاق الثواب والثواب عندهم دائم خالص عن الشوائب
مقرون بالتعظيم وانما قلنا ان الثواب على اداء الطاعة واجب عليه تعالى لوجهين
الاول ان الله تعالى لما شرع التكاليف الشاقة من الصلوة والصوم والحج وغيرها فالغرض
يعود الينا وذلك الغرض اما حصول نفع يعود الينا او دفع ضر عنا والثاني وهو
كون دفع ضر عنا باطل لانه لو كان الغرض ذلك لكان ابقاؤنا على العدم كافيا بل
كان اولى لانه لو ابقانا لاسترحنا من جميع المضار ولم يحتج الى تكليف الشاق
ان الاتيان بتلك التكاليف الشاقة لكن لم يبقنا على العدم علم ان الغرض ليس ذلك
والاول وهو كون الغرض حصول نفع يعود الينا فتلك المنفعة اما ان يكون منفعة
سابقة من الوجود والصحة والرزق وغير ذلك من النعم فهو مستقبح عقلا لانه لو
اعطى الف دينار لاحد ثم امر بتكليفه بالشاق منع من غير ان يحصل له منفعة
حالية او مالية يستقبح عقلا فكذا ههنا لان النعم السابقة بالنسبة الى الله تعالى اقل
من الالف بالنسبة الى كل منا لغرضه او يكون منفعة لاحقة فتعين منفعة مالية وذلك هو

الثواب فعلم ان الغرض من التكاليف هو الثواب وتحصيل غرضه تعالى واجب
فالثواب على الاتيان بالتكاليف واجب عليه تعالى وهو المطلوب الثاني قوله تعالى في بيان
ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون فان
نص الاية يدل واخذنا اتيانا من الايات كقوله تعالى وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون
بعد بيان ثواب اهل الجنة جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل يستدعي
الثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في البحث الخامس في نفي الاغراض
عن افعاله تعالى انه لا غرض لفعله تعالى ولا علة لحكمه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان
كذلك فلا نسلم ان شرع التكاليف يستدعي غرضا قوله لاستحالة العبث على الله تعالى قلنا
المراد من العبث ان كان فعلا لا فائدة له فمم انه لا يجوز على الله تعالى اذ هو عين النزاع
وان كان المراد غيره فلابد من افادة تصوره اولا وتقرير استحالته ثانيا كما عرفت
غير مرة ولئن سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي غرضا لكن لم لا يكفي سوابق النعم اي لم لا يجوز
ان يكون المراد من التكاليف هو المنفعة السابقة قوله لانه مستقبح عقلا قلنا
الاستقباح مم وانما يكون مستقبحا ان لو كانت النعم السابقة قليلة يسيرة وليس
كذلك فان النعم عندنا من النعم السابقة لا يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها وذلك لو علم العبد الاستغراق بالعبودية وكيف يكون
بسبب النعم السابقة مستقبحا عند المعتزلة ان المعتزلة اوجبوا
الشكر واوجبوا النظر في معرفة الله تعالى عقلا وانما وجوبها لاجل النعم السابقة
وهما من جملة التكاليف فروع والجواب عن الوجه الثاني ان الاية وما قوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع

الخلي او الاشارة الى دفع سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال ان الله تعالى جعل الثواب
جزاء والعقاب للعمل وجزاء الشرط يترتب عليه لكونه معلولا للشرط كما يقال
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كون النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس
ومعلولا له فيكون الفعل علة للثواب وهو باطل والجواب عنه ان الامام ان الجزاء الذي
يجب ان يكون معلولا له بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة له
ودليلا كما يقول السيد لعبده اذا طلعت الشمس فاسرح فان التسريح ههنا جزاء
لطلوع الشمس مع انها ليست معلولة لطلوع الشمس بل طلوعها علامة ودليل على وقوع
سرحه وقالت المعتزلة والخوارج
يجب على الله تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة ولو لم يعاقبه يخرج عن
وانه خال عن الثواب غير مستحق للاستحقاق وانما قلنا ذلك لوجوه ثلثة الاول انه
لو لم يعاقب الكافر وصاحب الكبيرة كان عفوا منه لان العقوبة تسوية بين المطيع
والعاصي في استحقاقهما في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافي العدل لكنه تعالى
عدل اجماعا فبطل القول بالعفو الثاني ان الشهوة والفسوق مركوز في المكلف
فلو لم يكن عن بحث يقطع العقاب على الاتيان بالفسوق لانه واحد
الداعي فيه فلو شككنا في العقاب لما اعترض لمن كان لاجل الوصول الى اللذات
العاجلة وهذا الوجه انما يدل على وجوب عقاب صاحب الكبيرة الثالث
ان الله تعالى اخبر بان الكافر والعاصي يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله تعالى
وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله في حق الفاسق ونسوق المجرمين الى جهنم وردا
والعاصي مجرم ضرورة واذا كان كذلك وجب دخول الكافر والعاصي في النار

ولايلزم

ولايلزم الخلف في خبره تعالى وانه محال وهذا الوجه شامل للعاصي والكافر
والجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم لزوم التسوية بين المطيع والعاصي على تقدير
العفو منه لان الله تعالى يعذب العاصي لكن لا يعطيه اثابة المطيع ونحن لا نلزم
التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نسلم ان عدم قطعنا بالعقاب يحمل على الاتيان
بالفسوق لان ما يتوهم عليه لا يجوز ان يكون مانعا عن طريق العقاب لمجرد
والتوعد عليه كما في الاحجام من العاصي لانا نجيب لا بالقطع به وايضا لو
كان العفو قبل التوبة يوجب اغراء الفاسق على ارتكاب المعاصي لكان العفو
بعد التوبة كذلك بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد التوبة فما يكون لكم
جوابا عنه يكون جوابا لنا والذي اشار بقوله ووقوع العفو قبل التوبة كوقوعه
بالتوبة وعن الوجه الثالث انه لا دلالة في شيء من تلك الايات على ان العقاب على
الكبيرة واجب في نفسه الا هو المتنازع فيه غاية ما في الباب انه يلزم من
ذلك وقوع عقاب الكبيرة على وقوعه ثم قالوا اي المعتزلة
لو ان اشتراط ورود عقاب صاحب الكبيرة لا سيما لو عبد الله كافرا ولو تبع الاول
الايات التي تدل على الخلود في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من
كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وكقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ولا دلالة في الايتين السابقتين
على ان اصحاب الكبيرة وان كان من اهل الايمان لكنه كسب سيئة فيها وليس كل
في انه عصى الله ورسوله وكل من كسب سيئة وقد عصى الله ورسوله يكون داخلا

في النار [illegible]

مثبت للعموم والخلود هو الدوام ووجه التمسك في الآية الثالثة ان الفعل كبيرة
وكل من ارتكب هذه الكبيرة يستحق الدوام في النار بحكم الآية فيكون ارتكاب سائر
الكبائر كذلك لعدم القائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة الفجار وان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على انهم دائمون في النار اذ لو خرجوا منها
لصاروا غائبين عنها لكن الغيبة منتفية بالآية الثالث في ان الفاسق يستحق العقاب
بفسقه لما مر واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما يستحقه من الثواب قبل ارتكاب
الفسق لان العقاب ينافي الثواب لما عرفت من تعريفهما فكان الجمع بين استحقاقهما
محالا هذا هو القول المشهور من مذهبهم والجواب عن الوجه الاول وهو التمسك
بالآيات المشتملة على لفظ الخلود انا لا نسلم ان الخلود هو المكث
الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل واستعمال لفظ الخلود في المكث الطويل
كثير كما تقول ان فلانا حبس مخلدا او يقال وقفا وقفا مخلدا والمراد منه
الاطول للمكث واذا كان كذلك فلا دلالة لهذه الآيات على عدم انقطاع وعيد
اصحاب الكبائر وعن الوجه الثاني بان المراد من الفجار في قوله وان الفجار لفي جحيم
الكاملون في الفجور وهم الكفار لوجهين الاول ان الموصوف بالفجور الكامل هو الكفار
بدليل قوله تعالى في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة الثاني انه يجب حمل الفجار
في قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم على الكفار دون اصحاب الكبائر توفيقا بينه وبين
الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين فان هذه الآية دلت على اختصاص الخزي بالكفار ثم كل من دخل
النار وجد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل

الخزي

الخزي الا للكفار وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم وكقوله تعالى حكاية عن موسى
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الآية تدل على ان ماهية
العذاب مختصة بمن كذب وتولى عن دينه ونحن لم نكن مكذبا ولا متوليا عن دينه
لم نكن للعذاب متعلقا وكقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير
قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فان الله
تعالى اخبرنا ان كل فوج يدخلون النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير وكذبنا وهذا
صريح في ان كل من دخل النار كان مكذبا بانبياء الله فيقتضي ان من لم يكن كذلك
لم يدخل النار وكقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى
فان هذه الآية دالة على اختصاص العذاب بالكفار كالآية الاولى بل هذه ادل منها
وكقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فان هذه الآية تدل على ان
المؤمن لا يخزيه فينعكس بحكم النقيض الى ان من يخزيه لا يكون مؤمنا فبعض هذه
الآيات ان العذاب مختص بالكفار فلو لم يحمل الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم
على الكفار بل على الفساق يلزم التناقض لدلالته في على ان المؤمن يعذب بالنار
الفاسق مؤمن لقوله تعالى من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان
بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم مؤمنين حال
ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة وهذه الآيات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار رد على مقاتل بن سليمان والمرجئة بان الفساق لا يعاقبون والجواب عن الوجه
الثالث بانا نمنع الاول اما لا نسلم انه يستحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك لو
كان الطاعة علة لاستحقاق الثواب والمعصية علة لاستحقاق العقاب وهو ممنوع

سلمنا الاستحقاق

لكن لا نم ان كلا واحد من الاستحقاقين مناف للآخر وانما يلزم ذلك ان لو كان الدوام
مأخوذا في تعريف الثواب والعقاب وهو ممنوع اذ الثواب هو النفع آجلا
والعقاب هو الضرر آجلا اعم من ان يكونا دائمين اولا الثاني انه لو احبط استحقاق
العقاب استحقاق الثواب فاما ان يحبط من الثواب شيء على طريق الموازنة كما هو
مذهب ابي هاشم واعني بالموازنة انه لو كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطارئ
خمسة اجزاء فيسقط الخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالصة عن المعارض او لا يحبط
على هذا الطريق بل على طريق عدم الموازنة كما هو مذهب ابيه اعني ابا علي ومعنى
عدم ان الطارئ انما يسقط الثواب اي قدر كان من الثواب ولا يسقط
الطارئ اصلا بل يبقى بحاله وكلا القولين باطل اما بطلان الاول وهو القول بالموازنة
فلان تأثير كل من الثواب السابق والعقاب الطارئ في عدم الآخر اما ان يكونا معا
او على التعاقب الاول وهو ان يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر معا باطل لاستلزامه
وجودهما حال عدمهما وذلك لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو
انعدمان معا حال حصول العدمين لان العلة يجب حصولها عند حصول المعلول
فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وانه محال وكذا الثاني وهو ان يكون تأثير
كل منهما في عدم الآخر على التعاقب لانه يقتضي ان يعود المغلوب المحبط للغالب
بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو محال لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا واما
بطلان الثاني وهو القول بالاحباط على طريق عدم الموازنة فلان ذلك الغاء
للطاعة وتضييع لها اي ابطال لها وذلك يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى آخره
ثم شرب جرعة خمر يلزم ان يكون حاله حال من لم يعبد الله قط على التسوية في العقاب

شرح هذا